معتمد الأصول

الجزء الثاني

تقريرات أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدس سره

تأليف
آية الله العظمى الحجة الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

معتمد الأصول

الجزء الثاني

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدس سره

تأليف

سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ ـ معتمدالاصول: تقریرابحاث الاستاد الاعظم والعلامه الافخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوی الامام الخمینی / تألیف محمد فاضل لنکرانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، ۱۴۲۳ق. = ۱۳۸۱. ۵۱۹ص. ۲ج.

ISBN 964 - 335 - 513 - 6 (دوره)

ISBN 964 - 335 - 438 - 5 (ج ۱): ۱۲۰۰۰ ریال

ISBN 964 - 335 - 512 - 8 (ج ۲): ۱۵۰۰۰ ریال

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا. (ج ۲)

عربی. کتابنامه: به صورت زیرنویس. ۱. اصول فقه شیعه. الف. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ ـ ۱۳۶۸. ب. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س). ج. عنوان.

BP ۱۵۹/۸/ ف ۱۸ م۶ ۲۹۷/۳۱۲

کتابخانه ملی ایران م ۸۰ـ۴۷۷۹

کد / م ۱۳۶۱

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : معتمد الأُصول / الجزء الثاني *

* المؤلف : آية الله محمد الفاضل اللنكراني *

* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ﷺ *

* سنة الطبع : ربيع الاول ١٤٢٣ – بهار ١٣٨١ *

* الطبعة : الأُولى *

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *

* السعر : ١٥٠٠٠ ريال *

بسم الله الرحمن الرحيم

تنبيهات البراءة

بقي في المقام أُمور مهمّة ينبغي التنبيه عليها:

التنبيه الأوّل

اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

إنّ أصالـة البراءة الشرعيّـة وكـذا العقليّـة إنّما تجـري فـيما إذا لم يكـن هناك أصل آخر وارد أو حاكم عليها، موضوعيّاً كان أو حكميّاً، موافـقاً كـان أو مخالفاً لوضوح أنّـه لا يبقى معـه مورد لها. فلا تجري أصـالـة إباحـة النـظر والوطء في المـرأة التي شكّ في زوجيّتها، لجـريان أصالـة عـدم الزوجـيـة، وكـذا لا تجـري أصالـة إباحـة الأكـل في الحيوان الـذي شكّ في حلّيتـه مـع الشكّ في كونـه مذكّى أم لا؟

وبالجملـة: فلا إشكال في المقام من حيث الكبرى، إنّـما الإشكـال فـي انطباقها على المثال الأخير بصوره الكثيرة الآتيـة، وحينئذٍ فلا بأس بالتعرّض لـه تبعاً للرسالـة[1] والكفايـة[2].

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٧١.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٣٩٧.

حول أصالة عدم التذكية

فنقول: الكلام في ذلك يتمّ برسم أُمور:

أقسام صور الشكّ في حلّية الحيوان

الأوّل: أنّ الشبهة في الحيوان الذي شكّ في حلّيته أو في أجزائه من اللحم والجلد وغيرها قد تكون حكمية، وقد تكون موضوعية.

والأُولى على صور:

منها: ما يكون الشكّ في الحلّية لأجل الشكّ في كونه قابلاً للتذكية كالحيوان المتولّد من الحيوانين.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في اعتبار شيء آخر في التذكية زائداً على الأُمور الخمسة أو الستّة المعتبرة فيها.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل احتمال مانعيّة شيء كالجلل أو الوطء عنها.

والصورة الأُولى على قسمين؛ فإنّ الشكّ في كونه قابلاً للتذكية قد يكون باعتبار كونه عنواناً مستقلّاً لم يعلم بقبوله لها كما في المثال المتقدّم، وقد يكون باعتبار الشكّ في انطباق عنوان قابل للتذكية يقيناً أو غير قابل لها أيضاً عليه، كما إذا شكّ في انطباق عنوان الكلب الذي يعلم بعدم كونه قابلاً لها على كلب البحر مثلاً.

هذا في الشبهة الحكمية.

وأمّا الشبهة الموضوعية فهي أيضاً على صور:

منها: ما يكون الشكّ في الحلّية أو الطهارة لأجل الشكّ في كون الحيوان الموجود في البين مذكّى أم لا، بعد العلم بقبوله للتذكية.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في أنّ هذا اللحم أو الجلد هل يكون من الحيوان الذي لا يكون قابلاً لها كالكلب أو من أجزاء الغنم مثلاً.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في أنّ هذا اللحم هل يكون من أجزاء الغنم المذكّى الموجود في البين أو من أجزاء غيره من الحيوانات التي يعلم بعدم قبولها لها أو يشكّ فيه.

ومنها: غير ذلك من الصور.

في معنى التذكية

الثاني: أنّ التذكية الموجبة للطهارة فقط أو مع الحلّية هل هي عبارة عن المعنى البسيط الذي تحصّل من قابلية المحلّ والأُمور الخمسة التي هي عبارة عن فري الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكّي مسلماً، أو أنّها عبارة عن الأمر المنتزع من هذه الأُمور الستّة الذي يكون وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه. والفرق بينه وبين الوجه الأوّل واضح، أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الأُمور الخمسة وقابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقتها وإن كان لها دخل في تأثير تلك الأُمور في الطهارة، أو مع الحلّية بنحو التركيب أو الأمر الواحد المتحصّل أو المنتزع؟ وجوه واحتمالات، وتحقيق الحقّ في ذلك موكول إلى الفقه.

حكم ما لو شكّ في قابلية حيوان للتذكية

الثالث: إذا شكّ في قابليـة حيوان للتذكيـة فهل تجري فيـه أصالـة عدم القابليـة أم لا، وعلى الثاني فهل تجري أصالـة عدم التذكيـة أم لا؟

فنقول: الظاهر عدم جريان أصالـة عدم القابليـة؛ لأنّ القابليـة، وعـدمها ليس لهما حالـة سابقـة نظير كون المرأة قرشيّـة الذي عرفت عدم وجود الحالـة السابقـة لـه، وغايـة ما يمكن أن يقال في تقريب الجـريان مـا أفـاده المـحقّق المعاصر في باب قرشيّـة المرأة ممّا تقدّم مع توضيح منّا.

وحاصلـه: أنّ العوارض على قسمين: قسم يعرض لذات الماهيّـة مع قطع النظر عن الوجودين بحيث لو كان لها تقرّر وثبوت في غير عالم الوجود لكـان يعرضها كالزوجيـة بالنسبـة إلى الأربعـة، وقسم يعرض الوجـود كـالأبـيضية للجسم الموجود، والفاسقيّـة والقرشيّـة للإنسان الموجود، والقـابليـة للـتذكيـة للحيوان الموجود.

وحينئذٍ نقول: لا بأس بجريان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبـة إلى موصوفها في القسم الثاني وإن كان الموصوف حينما يتحقّق لا يخلو من اتصافـه بذلك الوصف، بمعنى أنّـه لو كان متّصفاً بـه لكان ذلك من أوّل وجوده وتـحقّقـه كوصف القرشيّـة وكذا القابليـة فيقال: هذه المرأة ـ مشيراً إلى ماهيّتها ـ لم تكن قبل الوجود قرشيـة، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود، وكذا هـذا الحـيوان لم يكن قبل الوجود قابلاً للتذكيـة، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود[1].

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

أقول أوّلاً: لو سلّمنا وجود الحالة السابقة لعدم القابلية فلا مجال أيضاً لجريان استصحابه بعد عدم ترتّب أثر شرعي عليه، ضرورة أنّ الآثار الشرعيّة مترتّبة على عدم كون الحيوان مذكّى بالتذكية الشرعيّة، لا على عدم كونه قابلاً لها واستلزام عدم القابلية لعدم تحقّق التذكية الشرعيّة استلزام عقلي يحكم به العقل من باب أنّ المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، كما لايخفى. ولا يثبت ذلك بالاستصحاب، لأنّه يصير حينئذٍ من الأُصول المثبتة التي يكون جريانها على خلاف التحقيق.

وثانياً: لا نسلّم وجود الحالة السابقة، فإنّ أخذ هذا القيد العدمي أعني عدم قابلية الحيوان للتذكية في موضوع الحكم بالتحريم والنجاسة، إمّا أن يكون من قبيل القضيّة الموجبة المعدولة.

وإمّا أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول، وهي عبارة عن القضيّة الموجبة التي يكون المحمول فيها قضيّة سالبة مثل قوله: زيد هو الذي ليس بقائم.

وإمّا أن يكون من قبيل الوصف والنعت.

وإمّا أن يكون من قبيل القضيّة السالبة الصادقة مع عدم الموضوع، ولا مجال لجريان الاستصحاب على شيء من الوجوه والاحتمالات.

أمّا على الوجوه الثلاثة الأُوَل: فلأنّ جميعها يحتاج إلى وجود الموضوع، ضرورة أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف، وفي المقام لا يكون الموضوع موجوداً في الزمان السابق حتّى يثبت له المحمول والوصف فيستصحب، كما هو واضح.

وأمّا على الوجه الأخير: فلأنّ اعتبار الموضوع للحكم بهذا النحو الذي

يكون قيده السلبي صادقاً مع عدمه ممّا لا يعقل، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون الموضوع للحكم بالحرمة والنجاسة إلّا أمراً وجودياً ثابتاً.

إن قلت: لا بأس بجريان الاستصحاب على الوجه الأخير؛ لأنّه يستصحب عدم قابليّة الحيوان للتذكية الصادق مع عدم الحيوان إلى زمان وجوده، فيصير الموضوع موجوداً، فيترتّب عليه الحكم.

قلت: استصحاب تلك الحالة وإن كان صحيحاً من حيث وجود الحالة السابقة، إلّا أنّ تطبيق تلك الحالة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع على الحالة اللاحقة المشروطة بوجود الموضوع يكون بحكم العقل، فيصير حينئذٍ من الأُصول المثبتة التي لا نقول بها، وقد تقدّم منّا في باب قرشيّة المرأة تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه، هذا.

وقد يقال في تقريب جريان استصحاب عدم القرشيّة وكذا عدم القابلية: إنّ الموضوع للحكم الشرعي إنّما هو المركّب من عنوان المرأة وعنوان الغير القرشيّة وكذا المركّب من الحيوان ومن عدم القابلية للتذكية، وحينئذٍ فلا بأس بجريان استصحاب هذا الجزء من الموضوع بعد كون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ ذلك مخالف لظاهر الأدلّة الشرعيّة ـ أنّ أخذ هذا في الجزء العدمي إمّا أن يكون على نحو يكون جزؤه الآخر مفروض الوجود، وإمّا أن يكون على نحو يصدق مع عدم الجزء الآخر أيضاً، فعلى الأوّل يرجع إلى أحد الوجوه الثلاثة من الوجوه الأربعة المتقدّمة، وقد تقدّم الجواب عنه، وعلى الثاني ـ فمضافاً إلى أنّ هذا النحو من الاعتبار ممّا لا يعقل، لاستلزامه التناقض، فإنّ أخذ الجزء الأوّل جزءً للموضوع لا يصحّ إلّا بعد أن يكون قد فرض وجوده، وأخذ الجزء الآخر على نحو يصدق مع عدم الجزء الأوّل مناقض لذلك،

كما هو واضح ـ يرد عليه ما أُورد على الوجه الأخير من الوجوه الأربعة المتقدّمة، فتدبّر في المقام. فانقدح أنّه لا مجال لاستصحاب عدم القابلية أصلاً.

وأمّا استصحاب عدم التذكية: فالظاهر عدم جريانه أيضاً، وقبل الخوض في ذلك لابدّ من بيان الوجوه المتصوّرة في معنى عدم التذكية بحسب التصوّر الابتدائي فنقول:

منها: أن يكون المراد به عدم زهوق الروح بالنحو المعتبر شرعاً المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة أو مع الحلّية على نحو السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع الذي هو عبارة عن زهوق الروح.

ومنها: أن يكون المراد به زهوق روح الحيوان لا على النحو المعتبر شرعاً على نحو الموجبة المعدولة.

ومنها: أن يكون المراد به زهوق الروح الذي لم يكن على النحو الشرعي على نحو الموجبة السالبة المحمول.

ومنها: أن يكون المراد به زهوق الروح لا بنحو التذكية على نحو السالبة المحصّلة.

ومنها: أن يكون أمراً مركّباً من زهوق الروح ومن عدم تحقّق النحو المعتبر شرعاً في صيرورته طاهراً وحلالاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أخذ عدم التذكية بالمعنى الأوّل موضوعاً للحكم الشرعي ممّا لا يعقل، لأنّ الأمر السلبي يستحيل أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام، ومن هنا يعلم أنّ أخذه كذلك بالمعنى الرابع أيضاً لا يمكن إذا كانت السالبة أعمّ من وجود الموضوع، وإذا كانت في صورة وجود الموضوع فهو يرجع إلى أحد الوجهين الثاني والثالث، وأمّا المعنى الأخير فهو أيضاً غير معقول

لو كان المراد من الجزء السلبي هو السلب الصادق مع عدم الجزء الآخر، للزوم التناقض، فلم يبق في البين إلّا الوجه الثاني والوجه الثالث. فالاستصحاب لابدّ أن يكون مجراه هو أحدهما.

ومن الواضح أنّه لا يجري، لأنّه ليس له حالة سابقة حتّى تستصحب، لأنّه لم يمض للحيوان زمان كان زاهق الروح فيه لا على النحو المعتبر شرعاً، فإنّه من حين زهوق روحه كان مشكوكاً من حيث التذكية وعدمها، فلا مجال للاستصحاب.

ودعوى أنّ السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم موضوعها كانت صادقة في الزمان السابق، فتستصحب إلى زمان وجود الموضوع، والمستصحب لابدّ وأن يكون ذا أثر شرعي في الزمان اللاحق، ولا يعتبر أن يكون موضوعاً للحكم الشرعي حتّى في الزمان السابق.

مدفوعة: بأنّ المستصحب لابدّ أن يكون بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي ولو في الزمان اللاحق، وقد عرفت أنّ السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع لا يعقل أن تؤخذ موضوعاً، وإثبات الموضوع باستصحاب السالبة يكون من قبيل استصحاب العامّ لإثبات الخاصّ الموضوع للحكم، وهو من الأُصول المثبتة التي جريانها على خلاف التحقيق.

فانقدح: أنّه لا مجال لاستصحاب عدم التذكية، سواء شكّ في قابليّة الحيوان لها وعدمها، أو شكّ في اعتبار شرط آخر زائد على الأُمور المعتبرة فيها، أو شكّ في مانعيّة شيء كالوطء والجلل، أو غيره من الشبهات الحكميّة، وكذا لو شكّ في كون الحيوان الموجود في البين مذكّى أم لا، فإنّه لا يجري فيه أيضاً.

ثمّ إنّه ربّما يظهر من الشيخ قدس سره التفصيل في جريان استصحاب عدم التذكية بين الآثار الوجوديّة والآثار العدمية[١].

وقد صرّح **بذلك بعض المحقّقين** من محشي الرسالة، فقال ـ بعد استظهار أنّ الميتة في نظر الشارع والمتشرّعة هي ما كان فاقداً لشرائط التذكية، وأنّ الموضوع للحرمة والنجاسة هو ماعدا المذكّى، وأنّه لا يثبت بأصالة عدم التذكية ـ ما لفظه: فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مرتّباً على عدم كون اللحم مذكّى كعدم حلّيته وعدم جواز الصلاة فيه وعدم طهارته وغير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديّات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها ترتّب عليه، فيقال: الأصل عدم تعلّق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه، فلايحلّ أكله ولا الصلاة فيه ولا استعماله فيما يشترط بالطهارة. وأمّا الآثار المترتّبة على كونه غير مذكّى كالأحكام الوجوديّة الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله ونجاسته وتنجيس ملاقيه وحرمة الانتفاع به ببيعه وغير ذلك من الأحكام المعلّقة على عنوان الميتة أو غير المذكّى فلا[٢]، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ ما أفاد من أنّ التذكية سبب في ثبوت الآثار الوجوديّة كالطهارة والحلّية وجواز الاستعمال في الصلاة، وهو مسبوق بالعدم، فيترتّب عليه ما ذكر، محلّ نظر؛ فإنّه لم يجعل الحيوان المذكّى موضوعاً لتلك

---

١ ـ فرائد الأُصول ١: ٣٧١ ـ ٣٧٢.

٢ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الهمداني: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، مصباح الفقيه، الطهارة: ٦٥٣ / السطر ١٦.

الآثار، بل لم يجعل هذه الأحكام بعد تحقّق التذكية أصلاً؛ ضرورة أنّ الطهارة الثابتة بعد التذكية هي الطهارة التي كانت متحقّقة في حال حياة الحيوان، غاية الأمر أنّها استمرّت إلى بعد الموت لعدم قيام الدليل على النجاسة، وهكذا الحلّية وجواز الصلاة فيه؛ فإنّ الحيوان في حال الحياة كان حلالاً والصلاة فيه جائزاً، واستمرّ ذلك إلى بعد الموت في الحيوان المذكّى، لعدم قيام ما يدلّ على الحرمة وعدم جواز الصلاة فيه، بل المجعول في باب الحيوان هو الحرمة والنجاسة وغير ذلك من الآثار المترتّبة على عدم كون اللحم مذكّى، وقد ذكر أنّه لا مجال للاستصحاب لإثبات ذلك.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ الطهارة والحلّية وغيرهما كانت مجعولة ومترتّبة على كون الحيوان مذكّى، لكن نقول: إنّ عدم هذه الأحكام الوجوديّة لا يكون مترتّباً على عدم كون الحيوان مذكّى، فإنّ هذا الأمر العدمي يصدق مع عدم الحيوان، ومع وجوده حيّاً، ومع موته حتف الأنف، أو بغير التذكية الشرعيّة، ومن المعلوم أنّ الموضوع لعدم الحلّية وعدم جواز الصلاة فيه وعدم الطهارة هو القسم الأخير، فإنّ الحيوان في حال حياته حلال طاهر كما عرفت، ومع عدمه لا يعقل الحكم عليه بذلك.

وحينئذٍ نقول: إنّ عدم كون الحيوان مذكّى وإن كان له حالة سابقة، إلّا أنّه لا يكون مترتّباً عليه أثر شرعي، واستصحابه إلى زمان الموت لإثبات القسم الأخير يكون مثبتاً محضاً، كما هو واضح لا يخفى.

وثالثاً: لو سلّم كون الموضوع لعدم هذه الأحكام الوجوديّة هو عدم كون اللحم مذكّى وقطعنا النظر عن استحالة كون الموضوع للحكم هو العدم المحمولي، لكن نقول: إنّ ترتّب تلك الأعدام على الموضوع العدمي ليس ترتّباً

شرعياً، بل عقلياً، بملاحظة أنّه إذا كان السبب في ثبوت تلك الآثار الوجوديّة هو التذكية فعند عدمها تنتفي تلك الآثار، لاستلزام انتفاء السبب انتفاء المسبّب استلزاماً عقليّاً، كما هو واضح.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك نقول ـ بعد تسليم كون الطهاره ونحوها مجعولة للمذكّى بسبب التذكية، وعدم كونها هي الطهارة الموجودة حال الحياة ـ: لابدّ من الالتزام بكون الطهارة الثابتة في حال الحياة مسبّبة عن سبب آخر غير التذكية، وحينئذٍ لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بعد زوال السبب في حال الحياة، واحتمال عروض سبب آخر الذي هو التذكية مقارناً لزوال السبب الأوّل، وبه يثبت طهارة الحيوان وجواز أكله واستعماله فيما يشترط بالطهارة.

ولكن ذلك متفرّع أوّلاً: على جريان استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

وثانياً: على كون الجامع موضوعاً لأثر شرعي، وكلا الأمرين غير خاليين عن المناقشة.

ثمّ إنّه لو قطع النظر عمّا ذكرنا من عدم جريان استصحاب عدم التذكية بوجه فهل يجري فيما لو شكّ في أنّ اللحم أو الجلد الموجود في البين هل أُخذ من الغنم المذكّى الموجود المعلوم، أو من الغنم الغير المذكّى كذلك، أو لا يجري؟ وجهان مبنيّان على أنّ التذكية هل تكون وصفاً للحيوان بأجمعه، كما هو الظاهر، أو أنّه يتّصف بها الأجزاء أيضاً؟

فعلى الأوّل لا وجه لجريان استصحاب عدم التذكية، لأنّه ليس هنا حيوان شكّ في اتّصافه بهذا الوصف حتّى يجري فيه استصحاب عدمه، لأنّ

المفروض تميّز المذكّى عن غيره، وليس هنا أصل آخر يثبت بـه أنّـه أُخـذ مـن المذكّى أو من غيره، وحينئذٍ فيحكم بالحلّيـة والطهارة، لأصالتهما.

وعلى الثاني فلا محيص عن استصحاب عدم التذكيـة، كما هو واضح، هذا.

ولو شك في أنّ لحم الغنم مثلاً الموجود في البين هل اتّخذ من الغنم المذكّى المشتبـه بغير المذكّى أو من غيره، فهل يجري فيـه وفي الحيوانين استصحاب عدم التذكيـة أم لا؟ وجهان مبنيّان على أنّ عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي هل هو للزوم المخالفـة العمليـة للتكليف المعلوم بالإجمال، أو للزوم التناقض في أدلّـة الأُصول؟

فعلى الأوّل لا يكون هنا مانع من الجريان، لعدم لزوم المخالفـة العمليّـة، لأنّ مقتضى الأصلين الاجتناب عن كلا الحيوانين، وحينئذٍ فاللازم الاجتناب عن اللحم أو الجلد أيضاً، بعد كون الحيوان المتّخذ منـه ذلك محكوماً بالنجاسة والحرمـة.

وعلى الثاني فلا مجال لإجراء استصحاب عدم التذكيـة بعد العلم الإجمالي بوجود المذكّى في البين، كما أنّـه لا مجال لإجراء قاعدتي الحلّ والطهارة بعد العلم بوجود غير المذكّى أيضاً، هذا بالنسبـة إلى الحيوانين.

وأمّا بالنسبـة إلى اللحم أو الجلد الذي اتّخذ من أحدهما فإن قلنا: بأنّـه أيضاً يصير من أطراف العلم الإجمالي فلا يجري فيـه الاستصحاب ولا قاعدتا الحلّ والطهارة، وإلّا فيجري فيـه الاستصحاب بناءً على الوجـه الثاني من الوجهين المتقدّمين، وأمّا على الوجـه الأوّل فالمرجع فيـه هـو قاعدتا الحلّ والطهارة.

هذا كلّـه فيما لو كان كلّ واحد من الحيوانين مورداً للابتلاء.

وأمّا لو كان كلاهما أو خصوص الحيوان الذي لم يتّخذ منه الجلد خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب في الحيوان الذي اتّخذ منه الجلد، لعدم جريانه في الحيوان الآخر بعد خروجه من محلّ الابتلاء حتّى يلزم التناقض أو يحصل التعارض بناءً على الجريان والتساقط. والحيوان المتّخذ منه الجلد وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء أيضاً في الفرض الأوّل، إلّا أنّه يجري فيه الاستصحاب بالنظر إلى جلده الذي كان محلّاً للابتلاء.

ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فيما لو كان الحيوان الآخر فقط مورداً لابتلاء المكلّف، لأنّ الحيوان المتّخذ منه الجلد أيضاً مورد للابتلاء لا بنفسه، بل بجلده الموجود في البين، فيحصل التناقض أو التعارض من جريان الأصلين، فتدبّر جيّداً.

التنبيه الثاني

في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً

قد مرّ أنّ مقتضى الأدلّـة جريان البراءة شرعاً وعقلاً في الشبهـة الوجوبيـة والتحريميـة، إلّا أنّـه لا يخفى أنّ الاحتياط فيهما بالإتيان أو الترك ممّا لا شبهـة في حسنـه ولاريب في رجحانـه شرعاً وعقلاً، بلا فرق في ذلك بـين العـبادات وغيرها.

تقرير إشكال الاحتياط في العبادات ودفعه

نعم قد يشكل في جريان الاحتياط في العبادات فيما إذا دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب؛ تارةً من جهـة أنّ العبادة لابدّ فيها من نيّـة القربـة، وهي متوقّفـة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً. وفي الشبهات البدويّـة لاعلم بالأمر، فلا يمكن فيها الاحتياط.

وأُخرى من جهـة أنّ حقيقـة الإطاعـة عقلاً متقوّمـة بما إذا كان الانبعاث مستنداً إلى بعث المولى، وفي الشبهات البدويّـة لا يكـون الأمـر كـذلك، فـإنّ الانبعاث فيها إنّما هو عن احتمال البعث، كما هو واضح.

هذا ولا يخفى أنّ الإشكال الأوّل إنّما نشأ من تخيّل أنّ القربـة المعتبرة في العبادة إنّما تكون كسائر الشروط المعتبرة فيها المأخوذة فـي مـتعلّق الأمـر؛ إذ حينئذٍ لايمكن تحصيل المأمور بـه بجميع شروطـه، لعدم العلم بأمر الشارع حتّى

تصحّ نيّـة القربـة، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فـإنّ قـصد الأمـر وإن كـان يـمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر ـ كما عرفت ذلك في مبحث التعبّدي والتوصّلي ـ إلّا أنّـه لم يقع ذلك في الخارج، والأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقـه، وحينئذٍ فيمكن الإتيان بـه بجميع ما اعتبر فيـه برجاء كونـه مقرّباً ومحبوباً، لأنّـه لا يعتبر الجزم بكـون المأتي بـه مأموراً بـه ومقرّباً، بل يكفي الإتيان بـه برجاء ذلك وإن كان قادراً على تحصيل العلم.

وما يتوهّم من عدم كفايـة الامتثال الاحتمالي مع القدرة عـلى الامـتثال العلمي، مدفوع بعدم قيام الدليل على ذلك، كما لايخفى.

وأمّا الإشكال الثاني: فيدفعـه أنّ الانبعاث لا يعقل أن يكون مسـتنداً إلى نفس بعث المولى بحيث يكون وجوده وتحقّقـه في الواقـع مـؤثّراً فـي حـصول الانبعاث، وإلّا لزم أن لا ينفكّ عنـه، مع أنّ الوجدان يقضي بخلافـه بعد ملاحظـة العصاة. وكذلك يلزم أن لا يتحقّق الانبعاث بدونـه، مع أنّا نرى تحقّقـه بالنسبـة إلى الجاهل المركّب، فلا يدور الانبعاث وعدمـه مدار وجود البعث وعدمـه.

فالحقّ أنّ الانبعاث إنّما يكون مستنداً إلى الاعتقاد بوجود البعث، لا بنحو يكون للصورة الاعتقاديّـة مدخليّـة في تحقّقـه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونها، بل الغرض نفي مدخليّـة البعث بوجوده الواقعي ولو بـنحو الجـزئيـة، وحـينئذٍ فالآتي بالفعل بداعي احتمال تعلّق الأمر بـه أيضاً مطيع.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ في صورة العلم بوجود البعث يكون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث، لأنّـه نال الواقع ووصل إليـه بالعرض، وهـذا بـخلاف صـورة الاحتمال، فإنّ الانبعاث فيها لا مـحالـة يكـون مسـتنداً إلى الاحـتمال الذي لايكون لـه كاشفيـة بوجـه، وهـذا هـو الفـارق بـينهما فـي صـدق الإطـاعـة

والامتثال. فإنّ المحرّك والداعي في الصورة الأُولى هو الواقع المنكشف، وفي الصورة الثانية هو نفس الاحتمال.

والذي يسهّل الخطب: أنّ ذلك كلّه مبني على اعتبار تحقّق الإطاعة والامتثال في صحّة العبادة، مع أنّه لم يدلّ على ذلك دليل، فإنّه لا يعتبر فيها أزيد من الإتيان بها بداعي كونها مقرّبة ومحبوبة له تعالى أو برجاء ذلك، وصحّتها على الوجه الثاني لا تتوقّف على تعذّر الوجه الأوّل المتوقّف على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

وما أفاده بعض الأعاظم على ما في تقريرات بحثه من أنّ للامتثال مراتب أربعة بحسب نظر العقل، آخرها الامتثال الاحتمالي ولا يحسن إلّا عند تعذّر سائر المراتب[1]، ممّا لا يعرف له وجه، وقد عرفت شطراً من الكلام على ذلك في مبحث القطع.

تصحيح الاحتياط في العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط

ثمّ إنّه لو قيل بعدم إمكان الاحتياط في العبادات في الشبهات البدويّة؛ لاحتياج ذلك إلى ثبوت الأمر من ناحية المولى، فهل يمكن تصحيح ذلك بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط في مثل قولهعليه‌السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك**»[2]؟

قد يقال: نعم. ولكنّ التحقيق العدم؛ لأنّ شمول مثل ذلك القول للعبادات

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٦٩ و ٤٠٠.

٢ ـ الأمالي، الشيخ الطوسي: ١١٠ / ١٦٨، وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٦.

في الشبهات البدويّـة متفرّع على إمكان الاحتياط فيها؛ لأنّ شمول الحكم فرع تحقّق موضوعـه، فإثبات إمكان الاحتياط فـيها بـمثل ذلك القـول دور واضـح، كما لا يخفى.

نعم، قد يقال في توجيـه ذلك بأنّ الأمر بالاحتياط قد تعلّق بذات العـمل الذي يحتمل وجوبـه، لا بالعمل بقيد أنّـه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيداً في المأمور بـه، بل متعلّق الأمر نفس العمل الذي يحتمل وجوبـه، فإن كان توصّلياً، يكفي الإتيان بـه بلا قصد الأمر المتعلّق بـه، وإن كان عـباديّاً ـ أي كان بحيث لو تعلّق الأمر بـه لكان أمره عباديّاً ـ فلابدّ من قصد الأمر الذي تعلّق بـه وهو الأمر بالاحتياط الذي فرض تعلّقـه بذات العمل، فينوي التقرّب بـه ويقصد امتثالـه.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ الأمر المتعلّق بالاحتياط إنّما تعلّق بعنوان الاحتياط، ولا يعقل أن يتجاوز عنـه ويسري إلى ذات العمل الذي لـه عنوان آخر كالصلاة ونظائرها، ومجرّد أنّ تحقّق هذا العنوان في الخارج إنّما هو بإيجاد ذلك العـنوان لا يوجب سرايـة الأمر إليـه بعد وضوح تغايرهما في عالم المفهوميّـة وعدم كون الخارج ظرفاً لتعلّق الأمر وثبوتـه، وقد حقّقنا ذلك بما لا مزيد عليـه في مبحث اجتماع الأمر والنهي فراجع.

ثمّ إنّ **المحقّق النائيني أجاب** عن هذا التوجيـه على ما في تقريرات بحثـه بما ملخّصـه: أنّ الأمر بالعمل إمّا أن يكون بنفسـه عباديّاً ـ أي كان الغرض مـن الأمر التعبّد والتقرّب بـه ـ كالأمر المتعلّق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب العباديّـة من أمر آخر لأجل اتّحاد متعلّقهما، كوجوب الوفاء بالنذر، فإنّ الأمر بالوفاء بالنذر

لا يكون عباديّاً، بل هو كسائر الأوامر التوصليّة، ولكن لو تعلّق النذر بما يكون عبادة كنذر صلاة الليل يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العباديّة من الأمر بصلاة الليل، كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء.

والسرّ أنّ النذر إنّما يتعلّق بذات صلاة الليل، لا بها بما أنّها مستحبّة، وإلّا كان النذر باطلاً؛ لعدم القدرة على وفائه، فإنّها تصير بالنذر واجبة، فلابدّ وأن يتعلّق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي أيضاً تعلّق بها لا بوصف كونها مستحبّة، كما هو واضح، فيكون كلّ من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلّق بذات صلاة الليل، ولمكان اتحاد متعلّقهما يكتسب كلّ منهما من الآخر ما كان فاقداً له، هذا إذا اتّحد متعلّق الأمرين.

وأمّا إذا لم يتّحد فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العباديّة مع كونه فاقداً لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلّق الإجارة أمراً عباديّاً، كما لو أُوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبّة على الغير. فإنّ الأجير إنّما يستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمّة المنوب عنه، وما في ذمّة المنوب عنه إنّما هي الصلاة الواجبة أو المستحبّة بوصف كونها واجبة أو مستحبّة، فمتعلّق الإجارة إنّما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبّة على المنوب عنه، لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هو نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الإجاري.

وكيف كان: فقد عرفت أنّ الأمر العبادي إمّا أن يكون بنفسه عبادة، وإمّا أن يكتسب العباديّة من أمر آخر، والأوامر المتعلّقة بالاحتياط فاقدة لكلتا

الجهتين، أمّا الجهة الأُولى فواضح، وأمّا الجهة الثانية فلأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل مرسلاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلّا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه. فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما تعلّق بذات العمل، فلم يتّحد متعلّق الأمرين حتّى يكتسب الأمر بالاحتياط العباديّة من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه كان ممّا تعلّق الأمر العبادي به، وقد عرفت أنّه ما لم يتّحد متعلّق الأمر الغير العبادي مع متعلّق الأمر العبادي لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادي عبادياً[١]، انتهى ملخّصاً.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ اكتساب الأمر الغير العبادي العباديّة من الأمر العبادي نظراً إلى اتّحاد متعلّقهما ممّا لا نتصوّره بعد عدم إمكان اتّحاد متعلّق الأمرين، فإنّه كيف يعقل تعلّق إرادتين مستقلّتين بأمر واحد وشيء فارد. ولذا لو تعلّق أمران بطبيعة واحدة لابدّ من جعل الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل لو لم يكن المقصود الإتيان بفردين منها؛ لوضوح استحالة أن يكون أمراً تأسيسيّاً ناشئاً من إرادة مستقلّة. فاتّحاد متعلّق الأمرين ممّا لا يعقل. وعلى تقدير الإمكان فاكتساب الأمر الغير العبادي العباديّة من الأمر الآخر العبادي ممّا لا وجه له بعد كون كلّ من الأمرين له مبادئ مخصوصة ومقدّمات خاصّة به، فإنّ مجرّد اتّحاد المتعلّق لا يوجب سراية العباديّة بعد عدم كون الأمر الناشئ من مقدّماته الخاصّة به أمراً عباديّاً كان الغرض التعبّد والتقرّب به.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٠٣ ـ ٤٠٦.

هذا مضافاً إلى أنّ المثال الذي ذكره لاتّحاد متعلّق الأمرين لا يكون من هذا الباب؛ فإنّ متعلّق الأمر النذري هو الوفاء بالنذر، ومتعلّق الأمر الاستحبابي الذي تعلّق بالمنذور هي صلاة الليل، ولا خفاء في كونهما متغايرين في عالم المفهومية الذي هو ظرف تعلّق الأمر وثبوته، ومجرّد اجتماعهما في الخارج بوجود واحد لا يوجب اتّحادهما مفهوماً وصيرورتهما عنواناً واحداً حتّى يصحّ القول باتحاد متعلّقهما، كما حقّقنا ذلك في محلّه.

فالتحقيق: أنّ صلاة الليل إنّما تكون مستحبّة ولو بعد تعلّق النذر، والوفاء بالنذر يكون واجباً مطلقاً، وبعد تغاير المتعلّقين لا يعقل سراية الوجوب من الثاني إلى الأوّل، وكذا سراية العباديّة من الأوّل إلى الثاني، فافهم واغتنم.

تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ

ثمّ إنّه يؤيّد ما ذكرنا من إمكان الاحتياط في العبادات في الشبهات البدويّة، بل يدلّ عليه أخبار من بلغ[1]؛ فإنّها بصدد بيان أنّ العمل المأتي به برجاء إدراك الواقع إذا لم يكن مصادفاً له ولم يقله رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم يترتّب عليه الثواب ويعطى عليه تفضّلاً وعناية، وظاهرها أنّه لو صادف الواقع وكان ممّا قاله رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم لكان الآتي به مدركاً للواقع حقيقة ومستوجباً للثواب المترتّب عليه، فلو كان العمل المأتي به باحتمال الأمر لغواً أو تشريعاً محرّماً لما كان وجه لترتّب الثواب عليه وإدراك الواقع، كما هو واضح.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ١: ٨٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨.

مفاد أخبار من بلغ

وإذا انتهى الكلام إلى ذكر أخبار من بلغ فينبغي التعرّض لبيان مفادها، فنقول: ذكر المحقّق الخراساني قدّس سرّه في الكفاية: أنّه لا يبعد أن يقال بدلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنّ صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من بلغه عن النبي** صلّى الله عليه وآله وسلّم **شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله** صلّى الله عليه وآله وسلّم **لم يقله**»[1] ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتّباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه ذو ثواب، وكون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب مترتّباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم كما قيّد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً، إلّا أنّ الثواب في الصحيحة إنّما رتّب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما[2]، انتهى.

وأفاد المحقّق النائيني على ما في تقريرات بحثه ما ملخّصه: إنّ الوجوه المحتملة في هذه الأخبار من حيث الدلالة ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرّد الإخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر

---

١ ـ المحاسن: ٢٥ / ٢، وسائل الشيعة ١: ٨١، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨، الحديث ٣.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٠١

إلى حال العمل وأنّه على أيّ وجه يقع. وبعبارة أُخرى: أنّها ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأنّ اللّه تعالى حسب فضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل وإن تخلّف قول المبلّغ عن الواقع.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبريّة بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام: «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن في غالب الجمل الخبريّة الواردة في بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضي كقوله عليه السلام: «من سرّح لحيته فله كذا»[1]، أو بصيغة المضارع كقوله: «يسجد سجدتي السهو»[2]. وعليه فمقتضى إطلاق البلوغ القول باستحباب العمل مطلقاً، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجّية أو لم يكن. وهذا ـ أي كون الجملة الخبريّة بمعنى الإنشاء وأنّها في مقام بيان استحباب العمل ـ يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضيّة مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجّيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجّية أو لم يكن، كما هو ظاهر الإطلاق، فيكون مفاد الأخبار مسألة أُصوليّة مرجعها إلى حجّية الخبر الضعيف في باب المستحبّات. ففي الحقيقة تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة في الخبر وأنّها تختص بالخبر القائم على وجوب الشيء،

---

١ ـ هذا نصّ الرواية: عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «من سرّح لحيته سبعين مرّة وعدّها مرّة مرّة لم يقربه الشيطان أربعين يوماً». الكافي ٦: ٤٨٩ / ١٠، وسائل الشيعة ٢: ١٢٦، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ٧٦، الحديث ١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٤ / ١٤٦٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٠٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣، الحديث ١٤.

ولا يعمّ الخبر القائم على الاستحباب.

فإن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار من بلغ وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّا أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط وفاقداً لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، ولا وجه لتقديم أخبار من بلغ.

قلت: ـ مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار من بلغ ناظرة إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبّات فتكون حاكمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة ـ إنّ الترجيح لأخبار من بلغ؛ لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار من بلغ مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار من بلغ، وهذا الوجه ـ أي الوجه الثاني ـ أقرب كما عليه المشهور[1]، انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

وفيه وجوه من النظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ جعل أخبار من بلغ مخصّصة أو معارضة لما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد ممّا لا وجه له، بعد كون كلّ منهما مثبتاً، فإنّ ما دلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقاً لا ينفي ما يدلّ على اعتبار الخبر مطلقاً في باب المستحبّات ولا مضادّة بينهما حتّى يجعل الثاني مخصّصاً أو معارضاً. نعم في بعض

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٠٩ ـ ٤١٤.

أدلّـة اعتبار خبر الثقـة ما يشعر بعدم حجّيـة قول الفاسق كآيـة النبأ، ولكنّـه كما عرفت لا يخلو من المناقشـة.

وثانياً: فإنّـه لو سلّم التعارض فجعل أخبار من بلغ حاكمـة على ما يـدلّ على اعتبار الشرائط في الخبر الواحد ممّا لا وجـه لـه، فإنّ ملاك الحكومـة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومتعرّضاً لحالـه من حيث السعـة والضيق وهذا الملاك مفقود في المقام، فإنّ غايـة ما يدلّ عليـه أخبار من بلغ بناءً على هذا القول هو بيان حجّيـة الخبر مطلقاً في المستحبّات. وأمّا كونها ناظرة إلى تلك الطائفـة ومفسّرة لها فلا يظهر منها أصلاً، كما لايخفى.

وثالثاً: فما أفاد من أنّـه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الخبر لم يبق لأخبار من بلغ مورد، محلّ نظر؛ لأنّ هذه الأخبار كما اعترف قدس سره تكـون شاملـة بإطلاقها لخبر الثقـة وغيرها وإخـراج الثـاني مـن تـحتها لا يـوجب أن لا يكون لها مورد بعد بقاء الأوّل مشمولاً لها، ولا يلزم أن يكون المـورد البـاقي مختصّاً بهذه الأخبار، مع أنّ جعل ذلك مـن المرجّحات ممّا لا دليل عليـه، فإنّـه لم يذكر في باب التراجيح أنّ من جملـة المرجّحات خـلوّ الدليـل الراجـح عـن المورد، كما لايخفى.

والأظهر في بيان مفاد أخبار من بلغ أن يقال: إنّها بصدد جعل الثواب لمن بلغـه ثواب على عمل، فعملـه رجاء إدراك ذلك الثواب، نظير الجـعل فـي بـاب الجعالـة والغرض من هذا الجعل التـحريص والتـرغيب عـلى إتـيان مـؤدّيات الأخبار الواردة في السنن، لئلّا تفوت السـنن الواقـعيـة والمسـتحبّات النـفس الأمريّـة، فالغرض منـه هو التحفّظ عليها بالإتيان بكلّ ما يحتمل كونـه سـنّـة، سواء كان بلغ استحبابـه بسند معتبر أو غيره.

وحينئذٍ: فلا يستفاد من هذه الأخبار استحباب العمل الذي بلغ استحبابه مطلقاً، بحيث كان ترتّب الثواب عليه لخصوصية في نفس العمل ومزيّة فيه مقتضية له، بل مفادها مجرّد جعل الثواب عليه تفضّلاً لأجل التحفّظ على المستحبّات التي تكون فيها خصوصية راجحة ويكون ترتّب الثواب عليها لأجلها. فهذه الأخبار نظير الأخبار الدالّة على ترتّب الثواب على المشي إلى الحجّ[1] أو زيارة قبر أبي عبدالله الحسين عليه السلام[2]؛ فإنّ المشي إنّما يكون مقدّمة، والمقدّمة لا تكون راجحة ذاتاً محبوبةً بنفسها، ولكن جعل الثواب عليها إنّما هو لأجل الحثّ والتحريك على ذي المقدّمة، كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية ممّا تقدّم نقله، فتدبّر جيّداً.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ١١: ٧٨، كتاب الحج، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ٣٢.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٩، كتاب الحج، أبواب المزار، الباب ٤١.

التنبيه الثالث

أنحاء متعلّق الأمر والنهي

الأوامر والنواهي قد يتعلّقان بنفس الطبيعة من غير لحاظ شيء معها أصلاً من الوحدة والكثرة وغيرهما.

وقد يتعلّقان بصرف الوجود، والمراد به هو الطبيعة المأخوذة على نحو لا ينطبق إلّا على أوّل وجود الطبيعة، واحداً كان أو كثيراً.

وقد يتعلّقان بالطبيعة على نحو العامّ المجموعي.

وقد يتعلّقان بها على نحو العامّ الاستغراقي.

فإذا تعلّق الأمر والنهي بنفس الطبيعة من غير لحاظ الوحدة والكثرة فالأمر يكون باعثاً إلى نفسها، كما أنّ النهي يكون زاجراً عنها. ومن المعلوم أنّ الطبيعة متكثّرة في الخارج بتكثّر أفرادها؛ لأنّ كلّ فرد منها هي تمام الطبيعة مع خصوصية الفرديّة، وحينئذٍ فإذا أتى بوجود واحد من وجودات الطبيعة يتحصّل الغرض، لأنّه تمام الطبيعة المأمور بها، فيسقط الأمر، لحصول الغرض.

وأمّا إذا أتى بوجودات متكثّرة دفعة واحدة، فهل يتحقّق هنا إطاعات متعدّدة حسب تعدّد الوجودات المأتي بها، نظراً إلى أنّ المطلوب على ما هو المفروض هو نفس الطبيعة، وهي تتكثّر بتكثّر وجوداتها، فتكثّر الطبيعة مستلزم لتكثّر المطلوب، كما أنّ في الواجب الكفائي لو قام بالإتيان به أزيد من واحد يكون كلّ من أتى به مستحقّاً للمثوبة، مع أنّ المطلوب فيه أيضاً هي نفس طبيعة الواجب، ولذا يحصل الغرض بالإتيان بوجود واحد منها من مكلّف واحد.

أو أنّه ليس هنا أيضاً إلّا إطاعة واحدة، نظراً إلى أنّ الطبيعة وإن كانت متكثّرة بتكثّر الأفراد، إلّا أنّها بوصف كونها مطلوبة ومأموراً بها لا تكون متكثّرة، كيف وتكثّر المطلوب بما هو مطلوب لا يعقل مع وحدة الطلب بعد كونهما من الأمور المتضايفة، وتنظير المقام بباب الواجب الكفائي في غير محلّه بعد كون الطلب في ذلك متعدّداً، أو كون كل واحد من المكلّفين مأموراً. غاية الأمر أنّه مع إتيان واحد منهم يحصل الغرض، فيسقط الأمر عن الباقين، فالأمر الواحد لا يكون له إلّا إطاعة واحدة.

وأمّا النهي والزجر عن نفس الطبيعة فهو وإن كان أيضاً بحسب نظر العقل يتحقّق إطاعته بترك وجود واحد منها، لأنّه كما أنّ الطبيعة يوجد بوجود فرد منها كذلك ينعدم بانعدام فرد مّا، لأنّه إذا فرض أنّ وجوداً واحداً منها يكون تمام الطبيعة فوجوده وجود لها، وعدمه عدم لها، ولا يعقل أن يكون وجوده وجوداً لها ولا يكون عدمه عدماً لها، إلّا أنّ العقلاء يرون أنّ المطلوب في باب النواهي عدم تحقّق الطبيعة أصلاً، وقد ذكرنا ذلك في باب النواهي من مباحث الألفاظ فراجع[1]. هذا كلّه فيما إذا تعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة.

وأمّا لو تعلّق بصرف الوجود الذي مرجعه إلى وجوب نقض العدم في ناحية الأمر والزجر عنه في ناحية النهي، فيتحقّق إطاعة الأمر بإيجادها؛ أي الطبيعة مرّة أو أكثر، فإنّه إذا وجد ألف فرد من الطبيعة دفعة لا يكون الصرف إلّا واحداً، كما إذا أوجد فرداً واحداً، بخلاف ما إذا أوجد أفراداً تدريجاً، فإنّه يتحقّق الصرف بأوّلها، لأنّ الصرف لا يتكرّر، فيكون للأمر به إطاعة واحدة

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ١٦٥.

متحقّقـة بأوّل الوجودات واحداً كان أو متعدّداً، وكذا عصيان واحد حاصل بتركها رأساً، كما أنّ للنهي بـه أيضاً إطاعـة واحدة حاصلـة بترك جميع الأفراد، وعصيان واحد متحقّق بالإتيان بفرد منها.

وأمّا لو تعلّق الأمر والنهي بالطبيعـة على نحو العامّ المجموعي فلا يكون لهما إلّا إطاعـة واحدة حاصلـة بالإتيان بجميع وجودات الطـبيعـة فـي نـاحيـة الأمر، وبعدم الإتيان بالجميع في ناحيـة النهي، وكذا لا يكون لهما إلّا عـصيان واحد حاصل في الأمر بما يتحقّق بـه الإطاعـة في النهي، وفي النهي بما يتحقّق بـه الإطاعـة في الأمر.

وأمّا لو تعلّق الأمر والنهي بالطبيعـة على نـحو العـامّ الاسـتغراقـي الذي مرجعـه إلى كون كلّ فرد من الطبيعـة مطلوباً فعلـه أو تركـه، فينحلّ كل واحـد منهما إلى الأوامر المتعدّدة حسب تعدّد أفراد الطبيعـة، أو النواهي المتعدّدة كذلك، وحينئذٍ فلكلّ منهما إطاعات متكثّرة وعصيانات متعدّدة، كما لايخفى.

اختلاف جريان الاُصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ جـريان الاُصـول العـمليـة يـختلف بـاختلاف متعلّقات الأحكام حسب ما ذكرنا.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقي

فإذا تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعـة على نحو العامّ الاستغراقي، كما لو تعلّق وجوب الإكرام بكلّ فرد من العلماء، فهل المرجع في الشبهات الموضوعيّـة هي البراءة أو الاشتغال؟ قد يقال بالثاني؛ نظراً إلى أنّ البيان من قبل المـولى تـامّ

لا نقص فيه ؛ لأنّه ليس عليه إلّا بيان الكبريات، والمفروض العلم بها.

ولكنّ الحقّ هو جريان البراءة ؛ لأنّه وإن لم يكن على المولى إلّا بيان الكبريات، إلّا أنّ العلم بها لا يكون بمجرّده حجّة على العبد بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

وتوضيح جريان البراءة في مثل المقام ممّا كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقي أن يقال: إنّ مثل كلمة «كلّ» المأخوذ في الموضوع إنّما يكون عنواناً إجماليّاً مشيراً إلى جميع أفراد مدخوله، فهو بمنزلة ما لو تعرّض لذكر جميعها واحداً بعد واحد، ولا يكون الغرض تحصيل هذا العنوان بحيث يكون المطلوب هو إكرام كلّ عالم بهذا العنوان الإجمالي، بل الغرض إنّما هو إكرام كلّ فرد على سبيل الاستقلال، وحينئذٍ فلو شكّ في فرد أنّه عالم أم لا فمرجعه إلى الشكّ في تعلّق الوجوب بإكرامه، وهو مجرى البراءة. وهذا بخلاف ما لو كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة على نحو العامّ المجموعي ؛ فإنّ المطلوب فيها هو إكرام المجموع بما هو مجموع، ولذا لا يكون له إلّا إطاعة واحدة وعصيان واحد، فإذا شكّ في أنّ هذا الفرد عامّ أم لا، فلا يجوز إجراء البراءة ؛ لأنّ مع إجرائها يشكّ في حصول غرض المولى وسقوط الأمر، وسيأتي توضيحه.

وبالجملة: بعدما عرفت من أنّ الأمر في العامّ الاستغراقي ينحلّ إلى أوامر متعدّدة، لعدم كون عنوان الكلّ المأخوذ في الموضوع مقصوداً بذاته لا يبقى إشكال في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

إن قلت: بناء على ما ذكر ـ من عدم كون العلم بالكبرى بمجرّده حجّة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى ـ لا يبقى مجال للقول بعدم جواز التمسّك بالعامّ في

الشبهة المصداقيّة للمخصّص؛ لوضوح أنّه بعد ما لم يكن المخصّص حجّة بالنسبة إليه فلم لا يجوز التمسّك بالعامّ بعد كونه حجّة بالنسبة إلى الأفراد المعلومة التي تكون الشبهة المصداقيّة للمخصص من جملتها قطعاً، كما لا يخفى؟

قلت: الوجه في ذلك هو أنّ التمسّك بالعامّ وحجّيته يتوقّف على أُصول عقلائية التي من جملتها أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية.

ومن الواضح أنّ هذا الأصل العقلائي ما لم يكن العامّ مخصّصاً قطعاً أو احتمالاً يكون متّبعاً بالنسبة إلى جميع أفراد العامّ، وأمّا بعد عروض التخصيص قطعاً فلا محالة يكون مقصوراً بغير مورد الخاصّ.

وبعبارة أُخرى: التخصيص وإن لم يكن موجباً لتعنون العامّ بعنوان غير الخاصّ حتّى تكون الشبهة المصداقيّة للمخصّص شبهة مصداقيّة للعامّ أيضاً، إلّا أنّه يوجب قصر مورد قاعدة التطابق على غير مورد الخاصّ. وحينئذٍ فبعد عدم جواز التمسّك بالخاصّ لا يجوز التمسّك بالعامّ أيضاً، لأنّه وإن كان بعمومه يشمل الفرد المشكوك، إلّا أنّه بالمقدار الذي يجوز التمسّك به ويكون حجّة، لا يعلم شموله فلا يكون حجّة.

ولبعض المحقّقين من المعاصرين وجه آخر في تقريب جريان البراءة فيها، قال على ما في تقريرات بحثه ما حاصله: إنّ الخطاب كما لا يمكن أن يكون فعليّاً إلّا بعد وجود المكلّف، كذلك لا يمكن أن يكون فعليّاً إلّا بعد وجود الموضوع، والسرّ في ذلك أنّ التكاليف الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، فلابدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب المحمول، فمع الشكّ في

وجوده يشكّ في فعليّتـه، ومع الشكّ فيها يكون المرجع هي البراءة[١].

هذا، ولكن ما أفاده من أنّ القضايا الحقيقيـة تنحلّ إلى القضايا الشرطيـة في غير محلّـه، لأنّ القضايا الحقيقيـة قضايا بتيّـة، كالقضايا الخارجيـة، بلا فرق بينهما من هذه الجهـة أصلاً.

غايـة الأمر أنّ الحكم في القضايا الحقيقيـة إنّـما يكـون عـلى الطـبيعـة بوجودها الساري أعمّ من الأفراد المحقّقـة والمقدّرة، وفي القضايا الخـارجـيّـة يكون مقصوراً على خصوص الأفراد الموجودة.

وبالجملـة فقولنا: كلّ نار حارّة، يكون الحكم بالحرارة فيـه حكـماً بـتّياً ثابتاً لجميع أفراد طبيعـة النار، ولا يكون حكماً مشروطاً بوجوده، كيف ولو كان الحكم في مثلـه مشروطاً بوجود الموضوع لكـان اللازم فـي مـثل مـا إذا كـان المحمول من لوازم ماهيّـة الموضوع، كـقولنا: الأربـعـة زوج أن يكـون تـرتّب الزوجيـة على الأربعـة مشروطاً بوجودها، مع أنّ المـفروض كـونها مـن لوازم الماهيّـة التي مرجعها إلى ثبوتها لنفس الماهيّـة مع قطع النظر عن الوجـودين، بحيث لو فرض لها تقرّر وثبوت في غير عالم الوجودين لكانت تلزمها.

وبالجملـة: فمعنى القضيّـة الشرطيـة هو كون الشرط فيها دخيلاً في ثبوت المحمول وترتّبـه على الموضوع، مـع أنّ القضايا الحقيقيـة لا يكون كلّها كـذلك كما عرفت.

فالحقّ أنّ القضايا الحقيقيـة قـضايا بـتّيـة غـير مشـروطـة، ولذا جـعلها المنطقيون من الحمليّات التي تكون قسيماً للشرطيّات.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٢٩٣.

نعم لا شبهة في أنّ الحكم ما لم يتحقّق موضوعه لا يثبت، وليس ذلك لاشتراطه بوجود الموضوع، بل لأنّ الموضوع ما لم يوجد لا يكون موضوعاً، فإنّ النار ما لم تتحقّق في الخارج لا تكون ناراً. والحكم بالحرارة معلّق على النار وحينئذٍ فمع الشكّ في وجود الموضوع لا يكون الحكم مترتّباً ولا يكون حجّة على العبد، لأنّ العلم بالكبرى بمجرّده لا يكون حجّة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى كما عرفت، لا لأجل الشكّ في وجود الشرط المستلزم للشكّ في المشروط وهو فعليّة الحكم.

وكيف كان: فالتحقيق في تقريب جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ما ذكرنا.

هذا كلّه فيما لو كان متعلّق الحكم مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقي.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعي

وأمّا لو كان مأخوذاً بنحو العامّ المجموعي فقد يقال كما قيل: إنّ جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة فيه مبني على جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لأنّه أيضاً من مصاديق تلك المسألة.

ولكن لا يخفى أنّه لو قلنا بالجريان في تلك المسألة فلا يلازم القول بالجريان في المقام؛ لأنّ مع الشكّ في كون فرد عالماً مثلاً وعدم إكرامه يشكّ في تحقّق العنوان الذي أُخذ موضوعاً للحكم ويجب على المكلّف تحصيله وهو إكرام المجموع بما هو مجموع، ومن الواضح لزوم تحصيل هذا العنوان.

وهذا بخلاف ما لو شكّ في لزوم السورة في الصلاة مثلاً، فإنّه يعلم مع

كونها فاقدة للسورة بصدق عنوانها، وإلّا فلو كان الجزء المشكوك بحيث يشكّ في تحقّق عنوان الصلاة مع فقدانه فلا مجال لجريان البراءة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا في ناحية الأمر، وأمّا لو كان العامّ المجموعي متعلّقاً للنهي فالظاهر جواز ارتكاب الفرد الذي يشكّ في تحقّق المجموع به، لأنّ حقيقة النهي عبارة عن الزجر عن المنهي عنه، ومع ارتكابه لا يعلم بتحقّق المنهي عنه في الخارج وليس النهي كالأمر، فإنّ معناه هو الطلب، ولابدّ من تحصيل مطلوب المولى بعد العلم بالطلب، وحينئذٍ فلو شكّ في تحقّق المجموع بإكرام غير الفرد المشكوك فمقتضى الاشتغال اليقيني هو تحصيل البراءة اليقينيّة بإكرام الفرد المشكوك أيضاً، وهذا بخلاف النهي، فإنّه زجر عن إكرام مجموع الفسّاق مثلاً في المقام ومع ارتكاب إكرام الفرد الذي يشكّ في تحقّق المجموع به لا يعلم بتحقّق المنهي عنه حتّى يكون مزجوراً عنه، كما هو واضح.

نعم لو كان النهي عبارة عن طلب الترك فلابدّ حينئذٍ أيضاً من تحصيل مطلوب المولى وهو ترك المجموع، فلا يجوز ارتكاب إكرام الفرد الذي يشكّ في تحقّق المجموع به، لأنّه لا يعلم مع ارتكابه بحصول المطلوب، كما لا يخفى.

ومن هنا يعلم أنّ ما أفاده في الكفاية من أنّه لو كان النهي عن شيء في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشكّ معه في تركه[1].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٠٢.

إنّما يتمّ بناء على ما ذهب إليه في باب النواهي من أنّ معنى النهي هو طلب الترك، وأمّا بناءً على ما هو التحقيق في معناه فلا يلزم على المكلّف إحراز أنّه تركه بالمرّة، بل يلزم عليه أن لا يعلم بحصول الشيء المنهي عنه. وبعبارة أُخرى أن لا يرتكب ما علم بكونه منهيّاً عنه، كما لايخفى.

هذا كلّه فيما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعي.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو صرف الوجود

وأمّا لو تعلّق الأمر بصرف الوجود الذي يكون عبارة عن الأمر المتحصّل من أوّل الوجودات أو المنتزع منه، فلا شبهة في أنّه لا يكتفى في مقام الامتثال بالإتيان بالفرد الذي يشكّ في كونه مصداقاً للمأمور به؛ لأنّ مقتضى الاشتغال اليقيني هي البراءة اليقينية. وأمّا لو تعلّق النهي به فيجوز الإتيان بالفرد المشكوك، لعدم العلم بكونه مصداقاً للمنهي عنه، فيشكّ في تحقّق الزجر بالنسبة إليه، هذا.

حكم ما لو تعلّق الأمر والنهي بنفس الطبيعة

ولو تعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة فحكمه حكم ما لو تعلّق بصرف الوجود، فلا يكتفى في مقام امتثال الأمر بالإتيان بالفرد المشكوك، ويجوز الإتيان به فيما لو كانت متعلّقة للنهي.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الإتيان بالفرد الذي يشكّ في تحقّق المنهي عنه به جائز في جميع الأقسام الأربعة المتقدّمة، والسرّ في أكثرها

هو ما ذكرنا من أنّ النهي ليس بمعنى طلب الترك حتّى يلزم على المكلّف تحصيل المطلوب وهو ترك المنهي عنه جزماً، كيف والترك الذي هو العدم كيف يعقل أن يكون متعلّقاً للطلب ومورداً للاشتياق؟! لأنّه ليس شيئاً حتّى يمكن أن يصير مطلوباً ومشتاقاً إليه. وهذا لا فرق فيه بين العدم المطلق والعدم المضاف.

وأمّا ما في بعض الكتب العقليّة من أنّ العدم المضاف وأعدام الملكات لها حظّ من الوجود ونصيب من التحقّق[1] فلا ينبغي الاغترار بما يدلّ عليه ظاهر عبائرهم، فإنّ مراد أساطين الفنّ هو تقريب أذهان المتعلّمين، وإلّا فمن الواضح أنّ العدم لا يمكن أن يصير وجوداً.

وأمّا الإتيان بالفرد الذي يشكّ في تحقّق المأمور به فلا يجب في العامّ الاستغراقي ولا يكتفى به في امتثال الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة أو بصرف الوجود ويجب الإتيان بما يشكّ في تحقّق المجموع به في العامّ المجموعي كما عرفت.

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك في الأصل المحرز للموضوع فنقول: لو كان المتعلّق مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقي، وكان هنا فرد داخل في العامّ سابقاً، والآن شكّ في بقائه فيه. فالظاهر جريان الاستصحاب، ويترتّب عليه كون إكرامه أيضاً مأموراً به؛ لما عرفت من أنّ الحكم في العامّ الاستغراقي إنّما تعلّق بعنوان الكلّ، لا بما أنّه عنوان واحد كسائر العناوين، بل بما أنّه عنوان إجمالي

---

١ ـ الحكمة المتعالية ١: ٣٤٥ ـ ٣٥٢، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٤٧ ـ ٤٨.

مرآة لجميع الأفراد، ولذا ذكرنا أنّ الأمر فيه ينحلّ إلى أوامر متعدّدة، وحينئذٍ فبالاستصحاب يثبت فرد آخر، فيترتّب عليه حكم العامّ.

وأمّا لو كان المتعلّق مأخوذاً بنحو العامّ المجموعي الذي قد عرفت أنّه أمر واحد وشيء فارد وهو عنوان المجموع، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب في الفرد الذي يشكّ في كونه عالماً بعد كونه عالماً سابقاً قطعاً، أو غير عالم كذلك، لأنّ استصحاب بقاء عالميّة فرد لا يترتّب عليه أثر شرعي، إذ الأثر الشرعي إنّما ترتّب على المجموع، والاستصحاب لا يثبت أنّ المجموع لا يتحقّق إلّا بذاك، كما أنّ استصحاب عدم العالميّة لا يثبت تحقّق عنوان المجموع بما عداه، كما لا يخفى.

نعم لو جرى الاستصحاب في نفس عنوان المجموع كما لو كان إكرام مائة من العلماء متّصفاً بأنّه إكرام مجموع العلماء سابقاً، والآن شكّ في بقائه لأجل احتمال كون الزائد على المائة أيضاً عالماً، فيترتّب عليه الأثر الشرعي ولا يكون مثبتاً.

مسألتان لم يتعرّض لهما المحقّق الخراساني في الكفاية:

المسألة الأُولى

في دوران الأمر بين التعيين والتخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فهل الأصل الجاري هي البراءة أو الاشتغال، ولابدّ قبل الخوض في ذلك من تقديم اُمور:

الأوّل: حقيقة الواجب التخييري

قد عرفت في تصوير الواجب التخييري أنّ الالتزام بثبوت الواجب التخييري في مقابل الواجب التعييني ممّا لا يرد عليه شيء من المحذورات المتوهّمة من كونه مستلزماً لتعلّق الإرادة بأحد الشيئين أو الأشياء على سبيل الترديد الواقعي، بأن يكون التعلّق بحسب الواقع ونفس الأمر مردّداً، وكذا تعلّق البعث بأحدهما أو بأحدها على سبيل الإبهام النفس الأمري.

وكذا عرفت أنّ ما أفاده في الكفاية[1]، من أنّه لو كان هناك غرض واحد مترتّب على الشيئين أو الأشياء فلا محالة يكون الواجب هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو بينها؛ لأنّه لا يمكن صدور الغرض الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد، فحيث إنّ الغرض يترتّب على الجامع فلا محالة يكون الجامع واجباً.

محلّ نظر، بل منع؛ فإنّه ـ مضافاً إلى منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الواحد من المتعدّد، فإنّ ذلك إنّما هو في موارد مخصوصة كما حقّق في

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٤.

محلّه[١] ـ يرد عليه : أنّه لو سلّم ترتّب الغرض على الجامع فذلك لا يوجب أن يكون هو الواجب، فإنّ الجامع قد يكون جامعاً غريباً بحيث لا يغني توجيه البعث إليه من بيان أفراده ومصاديقه، بل يحتاج المولى إلى تعريف المصاديق أيضاً ، فإنّه حينئذٍ يكون البعث إلى كلّ واحد من المصاديق على سبيل التخيير أسهل وأوفق، كما لايخفى.

مضافاً إلى أنّ الكلام ليس فيما يترتّب عليه الغرض وأنّه هل هو واحد أو متعدّد، وليس التقسيم أيضاً ناظراً إليه، بل التقسيم إنّما هو للوجوب باعتبار الواجب، وهو في لسان الدليل متعدّد وإن كان المؤثّر في حصول الغرض هو الجامع والقدر المشترك بين الأفراد. وإلى أنّه لا ينحصر الواجب التخييري بما إذا كان هناك غرض واحد، بل ربّما يكون للمولى غرضان يترتّب أحدهما على أحد الشيئين والآخر على الآخر، ولا يمكن مع حصول أحدهما تحصيل الآخر، أو لا يكون تحصيله لازماً ، وحينئذٍ فلابدّ من أن يبعث العبد نحوهما بحيث يخلّل بين البعثين كلمة «أو» ونحوها الدالّة على عدم إمكان تحصيل الغرضين أو عدم لزومه. وبالجملة: فتصوير الواجب التخييري ممّا لا محذور فيه أصلاً، وحينئذٍ فيمكن أن يدور الأمر بينه وبين الواجب التعييني.

الثاني: أقسام الواجب التخييري

أفاد المحقّق النائيني على ما في التقريرات أنّ الواجب التخييري على ثلاثة أقسام:

---

١ ـ راجع الحكمة المتعالية ٢: ٢١٠ ـ ٢١٢، و٧: ١٩٢ ـ ٢٥٨.

الأوّل: الواجب التخييري بحسب الجعل الابتدائي الشرعي ـ أي كان الخطاب من أوّل الأمر خطاباً تخييريّاً ذا أفراد في مقابل الخطاب التعييني ـ كخصال الكفّارات.

الثاني: هو التخيير الناشئ عن تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين في مقام الامتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهمّ وأولى بالرعاية، وهذا التخيير يعرض للخطابين بعدما كانا عينيّين، وبذلك يمتاز عن القسم الأوّل بناءً على ما قوّيناه في باب التزاحم من أنّ منشأ التزاحم هو إطلاق الخطابين دون وجودهما، فهو الساقط دونهما، وأمّا بناءً على سقوطهما من رأس واستكشاف العقل خطاباً تخييراً آخر يكون الخطاب التخييري المستكشف كالخطاب التخييري المجعول ابتداءً بحسب أصل التشريع.

الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين وتنافي الطريقين بناءً على المختار من أنّ المجعول في باب الأمارات نفس الحجّية والطريقية، وأمّا بناءً على ما ينسب إلى المشهور من القدماء من القول بالسببية فهذا التخيير يكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين[1]، انتهى ملخّصاً.

وأنت خبير بأنّ التخيير في باب التزاحم وكذا في باب تعارض الطريقين ليس قسماً آخر من التخيير بحيث يكون حقيقة التخيير في تلك الموارد الثلاثة مختلفة، فإنّه ليس بينها اختلاف من هذه الجهة، فإنّ ذات التخيير فيها على نسق واحد بلا اختلاف فيه أصلاً، والاختلاف إنّما هو في المخيّر فيه، وهو لا يصحّح التقسيم لنفس التخيير، كيف وإلّا يلزم تكثّر الأقسام لأجل تكثّر المتعلّقات.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤١٧ ـ ٤٢١.

الثالث: حكم الشكّ في اشتراط التكليف في مرحلة البقاء

لا يخفى أنّ تمام الملاك في باب جريان البراءة العقليّة هو انتهاء الشكّ إلى الشكّ في أصل التكليف من دون أن يعتبر فيه شيء آخر.

وبعبارة أُخرى: تمام الملاك هو عدم تماميّة الحجّة على العبد من ناحية المولى بحيث كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، كما أنّ تمام الملاك في باب جريان قاعدة الاشتغال هو أن يكون الشكّ في سقوط التكليف بعد تماميّة الحجّة من ناحية المولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه أفاد المحقّق النائيني على ما في التقريرات أنّه كما يمكن أن يكون التكيف في عالم الجعل والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطاً كاشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة والصلاة بالوقت، كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الاشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار، بعدما كان مطلقاً في مرحلة الحدوث والثبوت، كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام، وهذان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة والاشتغال عند الشكّ فيهما، فلو شكّ في إطلاق التكليف واشتراطه في عالم الجعل والحدوث فالأصل يقتضي البراءة عند عدم وجود ما شكّ في شرطيّته للتكليف، وإن شكّ في الإطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار فالأصل يقتضي الاشتغال، لأنّ حقيقة الشكّ يرجع إلى أنّ الصيام في المثال المتقدّم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أو لا، وكلّما رجع الشكّ إلى الشكّ في المسقط فالأصل يقتضي عدم السقوط، بخلاف ما إذا رجع إلى الشكّ في أصل التكليف، فإنّه

مجرى البراءة كما في الفرض الأوّل[١]، انتهى.

وأنت خبير بأنّ مراده بما إذا كان التكليف مشروطاً بحسب البقاء والاستمرار إن كان هو اشتراط التكليف المجعول مطلقاً ابتداء، بحيث صار التكليف المطلق مشروطاً، فمن الواضح أنّه من البداء المستحيل في حقّه تعالى، وإن كان مراده أنّ التكليف الأوّل بحسب الحدوث والثبوت كان مطلقاً إلى حدّ مخصوص، وبعد حصول ذلك الحدّ يشكّ في جعله مشروطاً بوجود شيء آخر أو بعدمه، أو أنّه باق على إطلاقه، فمرجع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في أصل التكليف بعد ذلك الحدّ مادام لم يحصل الشرط، وهو مورد لجريان البراءة، كما لايخفى. فلا فرق حينئذٍ بين الفرضين.

وبالجملة: فكون التكليف المطلق حدوثاً مشروطاً بقاءً ممّا لا يتصوّر على أحد الوجهين، وعلى الوجه الآخر مورد لجريان البراءة، لا قاعدة الاشتغال.

الرابع: وجوه الشكّ في التعيين والتخيير

الشكّ في التعيين والتخيير يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنّه يعلم بتعلّق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه ويشكّ في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله بحيث يكون ما تعلّق به التكليف قطعاً أحد فردي الواجب التخييري، أو لا يكون عدلاً له، فيكون التكليف المتعلّق بالشيء الأوّل تكليفاً تعيينيّاً ولا يقوم مقام متعلّقه شيء آخر.

ثانيها: أنّه يعلم بتعلّق التكليف بكلّ من الشيئين، ولكن يشكّ في أنّ كلاًّ

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

منهما واجب عيناً فيجب الإتيان بكليهما، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كلّ منهما بفعل الآخر.

ثالثها: أنّه يعلم بتعلّق الوجوب بأحد من الشيئين معيّناً، ويعلم أيضاً بأنّ الإتيان بالشيء الآخر يوجب سقوط الوجوب المتعلّق بالشيء الأوّل، لكن يشكّ في أنّ إسقاطه للوجوب هل هو لمكان كونه أحد فردي الواجب التخييري بحيث تعلّق به الوجوب أيضاً، أو أنّه لم يتعلّق به الوجوب، بل هو إمّا مباح أو مستحبّ موجب لسقوط الواجب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي، وأنّ الأصل الجاري في المقام هو البراءة مطلقاً، أو الاشتغال مطلقاً، أو التفصيل بين أقسام الشكّ في التعيين والتخيير أو أنحاء الواجب التخييري، ونحن وإن أنكرنا تقسيم الواجب التخييري إلى الأقسام الثلاثة المتقدّمة، إلّا أنّه يمكن أن يكون الأقسام مختلفة في الحكم وإن كانت بحسب الحقيقة أقساماً للمخيّر فيه، لا لأصل التخيير.

وحينئذٍ: فلابدّ من التكلّم في كلّ من أقسام الشكّ في التعيين والتخيير، وكذا في كلّ من أنحاء الواجب التخييري ولنمحّض الكلام فعلاً في خصوص البراءة العقليّة.

مقتضى الأصل في الوجوه المذكورة

الوجه الأوّل:

فنقول: إذا شكّ في التعيين والتخيير على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة، وكان الواجب التخييري الذي هو طرف الشكّ من الواجبات

التخييريّة الابتدائية في عالم التشريع فهل الأصل العملي الجاري فيه هي البراءة أو الاشتغال؟ التحقيق أن يقال: إنّ ذلك يبتني على كيفية إنشاء الخطاب التخييري وتصويره:

فتارة يقال: بأنّ الخطاب التخييري عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلّق بكلّ من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلّف بعدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيّداً بعدم الإطعام والصيام، وكذا وجوب الإطعام مقيّد بعدم الخصلتين الأُخريين، وحينئذٍ فكلّ واجب تخييري يكون واجباً مشروطاً بعدم الإتيان بعدله.

وأُخرى يقال: برجوع جميع الواجبات التخييريّة إلى الواجب التعييني، نظراً إلى أنّ الغرض يكون مترتّباً على الجامع، فهو الواجب تعييناً والتخيير بين أفراده تخيير عقلي، وهذا الوجه هو الذي اختاره المحقّق الخراساني[1] وتبعه بعض من تلاميذه[2]، كما أنّ الوجه الأوّل هو الذي قوّاه المحقّق النائيني على ما في التقريرات[3].

وثالثة يقال: بأنّ الواجب التخييري سنخ آخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعييني، وهذا هو الذي اخترناه وحقّقناه[4].

ورابعة يقال: بأنّ مرجع كون الشيء واجباً تعيينيّاً إنّما هو إلى كونه

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٤.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٨١.

٣ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤١٧.

٤ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ١٥٥.

مطلوباً بطلب تامّ قائم بـه بشراشر وجوده الموجب بمقتضى النهي عن النقيض للمنع عن جميع أنحاء عدمه حتّى العدم في حال وجود غيره، في قبال الواجب التخييري الذي مرجعه إلى كونه متعلّقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء عدمه، وهو العدم في حال عدم العدل، وهذا الوجه هو الذي اختاره المحقّق العراقي على ما في التقريرات[1]. ولكن لا يخفى أنّه لا يكون تصويراً للواجب التخييري بحيث يندفع به ما أورد عليه، بل إنّما هو تقرير له وبيان للمراد منه، فتدبّر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو قيل في تصوير الواجب التخييري بالوجه الأوّل الذي مرجعه إلى اشتراطه بعدم الإتيان بالعدل، فالأصل الجاري في المورد المفروض هي البراءة، لأنّ مرجع الشكّ في التعيينية والتخييريّة إلى الشكّ في الإطلاق والتقييد، وهو مرجع البراءة فيما لو لم يحصل القيد، فإذا أتى ببعض الأطراف يشكّ في أصل التكليف، لعدم تحقّق الشرط على تقدير الاشتراط، لأنّ الشرط عبارة عن عدم الإتيان بالعدل، والمفروض أنّه أتى به، هذا.

ولو قيل في تصوير الواجب التخييري بالوجه الثاني الذي مرجعه إلى كون التخيير تخييراً عقليّاً كشف عنه الشارع، والواجب الشرعي هو الجامع والقدر المشترك بين الأطراف ففي جريان البراءة أو الاشتغال وجهان، ذكرهما في كتاب الدرر[2].

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٨٨.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٨١.

وجـه جريان قاعدة الاشتغال أنّ تعلّق التكليف بالخـاصّ مـعلوم يـجب الخروج عن عهدتـه ويشكّ في أنّـه هل يسقط بإتيان شيء آخر أو لا، فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت فراغـه عن عهدة التكليف يقيناً.

ووجـه جريان البراءة أنّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ فـي الإطـلاق والتقيـيد، لدوران الأمر بين وجوب قدر الجامع وبـين وجـوب الفـرد الخـاصّ بخصوصيّتـه والمرجع فيـه هي البراءة، هذا.

والأقوى هو الوجـه الأوّل، لثبوت الفـرق بـين المـقام وبـين الشكّ فـي الإطلاق والتقيـيد، لأنّ الجامع بما هو جامع لا يكون مـعلوم الوجـوب والقـيد مشكوكاً فيـه، لأنّـه لو كان الوجوب تعيـينيّاً لا يكون مـتعلّقـه الجـامع أصـلاً، بخلاف المطلق والمقيّد، فإنّ المطلق معلوم الوجوب والقيد مشكوك فيـه.

نعم هنا شيء، وهو أنّـه لو كان الوجوب تخيـيريّاً يكون الأمـر المـتعلّق ببعض الأطراف إرشاداً إلى وجوب الجامع والقدر المشترك، لعدم إمكـان تـعلّق الوجوب بجميعها بناءً على هذا القول، ولو كان الوجوب تعيـينيّاً يكـون الأمـر المتعلّق بالبعض أمراً مولويّاً، فمرجع الشكّ في التعيـينيّـة والتخيـيريّـة إلى الشكّ في كون الأمر المعلوم هل يكون إرشادياً لا يترتّب على مـخالفتـه عـقاب، أو مولويّاً يترتّب على مخالفتـه العقاب فلا يكون الحجّـة على خـصوصيـة الفـرد تامّـة بحيث يستحقّ العبد العقاب على مخالفتها، فتجري البراءة، فتدبّر.

هذا، ولو قيل في كيفيـة تصوير الواجب التخيـيري بالوجـه الرابـع الذي اختاره المحقّق العراقي على ما في التقريرات فهل الأصل الجاري هي البراءة أو الاشتغال؟

قال فيها ـ بعد تفسير الواجب التخيـيري بذلك والإشكال بالوجـه الأوّل

بأنّ لازمه هو عدم تحقّق الامتثال بالواجب التخييري عند الإتيان بهما معاً، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به ـ ما لفظه: وعلى ذلك ـ يعني على مختاره في تصوير الواجب التخييري ـ نقول: إنّ مرجع الشكّ في كون الشيء واجباً تعيينيّاً أو تخييريّاً حينئذٍ إلى العلم الإجمالي إمّا بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة وحرمة تركه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له، وإمّا بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له في ظرف عدم الإتيان بذلك، ولازم هذا العلم الإجمالي إنّما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة ووجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له عند عدم التمكّن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار ونحوه[1]، انتهى.

ويرد على مجموع ما ذكره في هذا المقام أُمور:

الأوّل: أنّ ما أفاده في تصوير الواجب التخييري هو بعينه ما اختاره المحقّق النائيني[2] من الوجه الأوّل الذي عرفت بلا فرق بينهما في الحقيقة أصلاً، فإنّ كون الواجب التخييري عبارة عن الشيء الذي كان متعلّقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضي إلّا المنع عن بعض أنحاء عدمه وهو العدم في حال عدم العدل عبارة أُخرى عن اشتراط مطلوبيّته بحال عدم وجود العدل، فإنّ تضييق دائرة النهي وتخصيصه بخصوص العدم في حال عدم العدل يوجب التضييق في ناحية الأمر الذي تولّد منه النهي وتخصيصاً له بحال عدم وجود العدل، ضرورة عدم إمكان التوسعة في الأمر مع التضييق في ناحية النهي

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤١٧.

المتولّد منه، فرجع الكلام إلى اشتراط الطلب إلى حال عدم وجود العدل وهو بعينه ما ذكره المحقّق النائيني. فالإشكال الذي أورده عليه وهو عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بهما معاً وارد على نفسه أيضاً، فتدبّر.

الثاني: أنّ ما ذكره من إيجاب الطلب المتعلّق بالشيء للنهي عن النقيض ممّا لا يتمّ، فإنّ مقتضى ظاهره هو استلزام الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه، بحيث لو خالف الأمر ولم يأت بمتعلّقه فقد خالف الأمر والنهي معاً، فاستحقّ على ذلك عقوبتين. ومن الواضح عدم إمكان الالتزام به، وقد عرفت ذلك في مبحثه في باب مباحث الألفاظ، فراجع.

الثالث: إنّ التمسّك للاحتياط بالعلم الإجمالي المذكور في كلامه مصادرة واضحة، فإنّ هذا العلم الإجمالي عبارة أُخرى عن العلم الإجمالي بكون الشيء واجباً تعيينيّاً أو تخييراً فالاستدلال لوجوب الاحتياط في صورة العلم الإجمالي بكون الشيء إمّا واجباً تعييناً وإمّا واجباً تخييراً بنفس هذا العلم الإجمالي ممّا لا سبيل إليه، كما هو واضح.

الرابع: أنّ ما ذكره في تقرير العلم الإجمالي محلّ نظر؛ فإنّ مرجع العلم الإجمالي بكون الشيء إمّا واجباً تعييناً وإمّا واجباً تخييراً إلى العلم الإجمالي إمّا بوجوب الإتيان بخصوص الطرف الذي علم بوجوبه في الجملة وحرمة تركه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له، وإمّا بوجوبه وحرمة تركه في حال عدم العدل ووجوب الشيء الآخر المحتمل كونه عدلاً له، وحرمة تركه في ظرف عدم الإتيان بما علم وجوبه في الجملة، وقد أسقط احتمال وجوبه وحرمة تركه في حال عدم الإتيان بالعدل، مع أنّه هو العمدة؛ لأنّه بعد الإتيان بالشيء الذي يحتمل كونه عدلاً لا يبقى مجال للعلم

بوجوب ما علم وجوبه في الجملة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، ولأجله تجري البراءة كما عرفت بناءً على الوجه الأوّل، هذا.

ولكن الإنصاف: عدم ورود هذا الإيراد عليه، لأنّ وجوب خصوص الذي علم بوجوبه في ظرف عدم الإتيان بالشيء المحتمل كونه عدلاً له معلوم تفصيلاً، لأنّه لو كان واجباً تعيينياً يكون واجباً في هذا الظرف لا محالة، ولو كان واجباً تخييراً يكون واجباً في ذاك الظرف أيضاً بناءً على هذا القول، فوجوبه في ظرف عدم الإتيان بالعدل معلوم تفصيلاً وخارج عن أطراف العلم الإجمالي، وما هو معلوم إجمالاً إنّما هو وجوبه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بالآخر ووجوب الآخر وحرمة تركه في خصوص صورة عدم الإتيان بذلك، فمقتضى قاعدة العلم الإجمالي الاحتياط بالنحو الذي أفاده، ومن هذا يظهر عدم ورود الإيراد الثالث عليه أيضاً فتدبّر، هذا.

ولو قيل في كيفية تصوير الواجب التخييري بالوجه الثالث الذي اخترناه، ومرجعه إلى كون الواجب التخييري سنخاً آخر من الوجوب، فهل المرجع هي قاعدة البراءة أو أصالة الاشتغال؟ فيه وجهان:

من جهة أنّ الحجّة من قبل المولى لم تتمّ بالنسبة إلى الخصوصيّة، بل ما قامت به الحجّة هو التكليف المردّد بين التعيينيّة والتخييريّة، فتعلّق الطلب بصلاة الجمعة مثلاً معلوم، إلّا أن كيفيته وأنّه هل على نحو التعيين المقتضي للإتيان بخصوصها وعدم جواز الاجتزاء بصلاة الظهر أو على نحو التخيير المقتضي لجواز الاجتزاء بها مجهول، فترك الصلاتين معاً ممّا لا يجوز قطعاً، وأمّا ترك صلاة الجمعة والإتيان بصلاة الظهر فلم يعلم عدم جوازه، فالعقل

يحكم بالبراءة، نظراً إلى عدم تمامية الحجّة بالنسبة إليه، كما لايخفى.

ومن جهة أنّ الملاك في جريان قاعدة الاشتغال ـ على ما عرفت في بعض المقدّمات ـ هو ما إذا كان الشكّ في سقوط التكليف الذي علم ثبوته، وهو هنا موجود، ضرورة أنّ تعلّق الطلب بصلاة الجمعة معلوم وإن كان كيفيّته وخصوصيّته مجهولة. ومع الإتيان بصلاة الظهر يشكّ في سقوط التكليف المتعلّق بصلاة الجمعة، فلا مجال للاكتفاء بها عنها، لعدم كونه معذوراً بحكم العقل. والظاهر هو الوجه الثاني كما لايخفى.

هذا كلّه فيما لو كان الشكّ في التعيين والتخيير على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتقدّمة المتصوّرة في الشكّ فيهما.

الوجه الثاني:

وأمّا لو كان على الوجه الثاني الذي مرجعه إلى أنّه يعلم بتعلّق التكليف بكلّ من الشيئين، ولكن يشكّ في أنّ كلّاً منهما واجب عيناً فيجب الإتيان بكليهما، أو تخييراً فلا يجب إلّا الإتيان بواحد منهما، فالكلام فيه هو الكلام في الوجه الأوّل بعينه من جريان البراءة على القول برجوع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط، وكذا على القول بوجوب الجامع تعييناً، لما عرفت من دوران الأمر المتعلّق بكلّ منهما بين أن يكون مولويّاً أو إرشاديّاً وجريان قاعدة الاشتغال بناءً على المختار في معنى الواجب التخييري[1].

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ١٥٣.

الوجه الثالث:

وأمّا لو كان الشكّ في التعيين والتخيير على الوجه الأخير وهو ما إذا علم تعلّق الوجوب بواحد معيّن من الشيئين، ويعلم بأنّ الإتيان بالشيء الآخر مسقط للوجوب المتعلّق بالشيء الأوّل، ولكن يشكّ في أنّ إسقاطه له هل هو لكونه عدلاً له فيحصل الغرض من الإتيان به أيضاً، أو أنّه يوجب تفويت موضوعه، إمّا لكونه مانعاً عن استيفاء الملاك، أو لكون عدمه شرطاً في حصول أصل الملاك، وعلى كلا التقديرين يكون عدمه شرطاً لوجوب الواجب، ولا يمكن أن يكون أحد فردي الواجب المخيّر.

فقد أفاد المحقّق النائيني على ما في التقريرات: أنّه مع التمكّن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به لا يترتّب على الوجهين أثر حتّى يبحث عن الوظيفة في حال الشكّ، إلّا من حيث العصيان وعدمه، فإنّه عند ترك المكلّف ما علم تعلّق التكليف به والاكتفاء بالشيء الآخر مع أنّه يمكن أن يكون في الواقع ممّا لم يتعلّق به التكليف وكان مسقطيّته لمكان كونه مفوّتاً لملاك الآخر ومانعاً عن استيفائه، يستحقّ العقوبة، وأمّا مع عدم التمكّن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به فيظهر بين الوجهين أثر عملي، فإنّه لو كان الشيء الآخر من أفراد الواجب التخييري يتعيّن الإتيان به بعد تعذّر الآخر، وإن لم يكن من أفراد الواجب التخييري فلا يجب الإتيان به، فتجري البراءة عن التكليف به، للشكّ في تعلّقه به، كما هو واضح[1]، انتهى ملخّصاً، هذا.

---

١ ـ فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٣٠.

ولا يخفى: أنّه بناءً على ما ذكره من رجوع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط يصير احتمال الوجوب المشروط أيضاً أحد الاحتمالات. ومن الواضح أنّه لو دار الأمر بين كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً تجري البراءة من الوجوب عند عدم حصول الشرط، فإذا أتى بالشيء الآخر الذي يكون عدم الإتيان به شرطاً على تقدير كون الواجب الآخر واجباً تخييريّاً يشكّ في أصل ثبوت التكليف بالنسبة إلى الشيء الأوّل، كما لايخفى، وهو مجرى البراءة. ومجرّد احتمال كون مسقطيته للتكليف المتعلّق بالشيء الأوّل من جهة كونه مانعاً عن استيفاء ملاكه أو كون عدمه شرطاً في حصول أصل الملاك لا يوجب استحقاق العقوبة بعد عدم ثبوت كون الوجوب مطلقاً غير مشروط، فلا وجه لاستحقاق العقوبة أصلاً كما في صورة عدم التمكّن من الإتيان به، فلا فرق بين الصورتين.

نعم بناءً على المذهب المختار في كيفيّة الواجب التخييري وأنّه سنخ آخر من الوجوب تجري قاعدة الاشتغال، لأنّ تعلّق التكليف بالشيء الأوّل معلوم وإن كان كيفيته وخصوصيته مجهولة، وسقوطه بالإتيان بالشيء الثاني مجهول، فيجب الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم بالإتيان بمتعلّقه، كما لايخفى.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقسم الأوّل من الأقسام الثلاثة المتقدّمة للواجب التخييري.

وأمّا إذا كان الشكّ في التعيين والتخيير في القسم الثاني من تلك الأقسام وهو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم بأن احتمل كون الملاك في أحدهما أقوى، كما لو فرض كونه مأموراً بإنقاذ الغريقين اللذين أحدهما هاشمي، واحتمل اهمّية إنقاذه لأجل أقوائية ملاكه، فهل الأصل يقتضي البراءة أو الاشتغال ؟

قال المحقّق النائيني على ما في التقريرات: إنّـه بناءً على المسلك المختار في باب التزاحم ـ وهو كون التخيير لأجل تقييد الإطلاق ـ يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد إطلاق محتمل الأهمّيّة في مرحلة البقاء والامتثال مع العلم بتقييد الإطلاق في الطرف الآخر، ولا إشكال في أنّ الأصل عند الشكّ في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء يقتضي الاشتغال لا البراءة للشكّ في سقوط التكليف عن محتمل الأهمّيّة بعد العلم بتعلّق التكليف به[1]، انتهى.

وفيه ـ مضافاً إلى ما عرفت من عدم معقوليّة التقييد في مرحلة البقاء، فإنّ التكليف إمّا أن يكون من أوّل حدوثه مشروطاً أو مطلقاً، ولا يعقل استحالة التكليف المطلق مشروطاً وكذا العكس ـ أنّه لا معنى للشكّ في السقوط هنا، فإنّ الشكّ فيه إمّا أن يكون قبل إنقاذ واحد منهما، وإمّا أن يكون بعد إنقاذ غير الهاشمي، ففي الأوّل نعلم ببقاء التكليف قطعاً، كما أنّه في الثاني نعلم بارتفاعه يقيناً، إذ لا معنى حينئذٍ للشكّ في سقوط التكليف عن محتمل الأهمّيّة بعد فرض كونهما متزاحمين ولا يقدر المكلّف على الإتيان بهما معاً، كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّه بناءً على هذا المسلك لابدّ من الالتزام بجريان البراءة، للشكّ في كون محتمل الأهمّيّة هل يكون واجباً مطلقاً أو مشروطاً، وقد مرّ غير مرّة أنّه إذا دار الأمر بينهما فالأصل الجاري هي البراءة، هذا.

وأمّا بناءً على المسلك المختار في باب التزاحم من كون التكليف المتعلّق بكلّ واحد من المتزاحمين باقياً على إطلاقه وفعليّته، لأنّ التكليف والحكم المتوجّه إليهما ليس ناظراً إلى حال الامتثال، فضلاً عن حال الاجتماع

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٣٣.

والمعارضة، فضلاً عن علاجه، غاية الأمر أنّه حيث لا يكون المكلّف قادراً على امتثالهما يكون معذوراً بحكم العقل لعدم القدرة من دون أن يوجب ذلك تقييد الحكم بصورة القدرة، فإنّ الحكم مطلق والعجز عذر عقلي، وحينئذٍ فإن كان المتزاحمان متساويين يحكم العقل بالتخيير، وإن كان الملاك في أحدهما أقوى من الآخر يحكم بتعيّنه، وإن احتمل الأقوائية ـ كما هو المفروض في المقام ـ فالظاهر أنّ مجرّد الاحتمال لا يعيّن محتمل الأقوائية بحيث لو أتى بالمهمّ يكون مستحقّاً للعقوبة لأجل ترك محتمل الأهمّية، مع أنّه لم يقم حجّة من المولى على تعيّنه، فتدبّر جيّداً.

هذا كلّه لو كان الشكّ في التعيين والتخيير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري.

وأمّا لو كان الشكّ فيهما في القسم الثالث من أقسامه، وهو ما لو كان التخيير ناش عن تعارض الحجّتين، فبناء على الطريقية ـ كما هو الحقّ ـ يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال والأخذ بخصوص ما له مزيّة محتملة، لأنّه بعد التعارض والتساقط يجب الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة في الأخذ بالمرجّحات، ومع عدمها فالتخيير، وحينئذٍ فالشكّ في التعيين والتخيير الذي يكون ناشئاً من احتمال المزيّة في أحدهما المعيّن يوجب الشكّ في حجّية الحجّة التي ليس فيها احتمال المزيّة، لأنّ حجّيتها إنّما هو على تقدير عدم المزيّة في الآخر، وإلّا فعلى تقدير وجودها لا تكون حجّة، فحجّية محتمل المزيّة معلومة على التقديرين، وحجّية غيرها مشكوكة، وقد عرفت أنّ مقتضى الأدلّة عدم حجّية الأمارة التي شكّ في حجّيتها كما لا يخفى.

المسألة الثانية

في دوران الواجب بين أن يكون عينيّاً أو كفائيّاً

فهل الأصل يقتضي الأوّل، فلا يسقط الوجوب بفعل الغير، أو يقتضي الثاني فيسقط بفعله؟

وليعلم أنّه ليس المقصود إثبات كونه عينيّاً أو كفائياً بعنوانهما، بل المقصود مجرّد إحراز وظيفة المكلّف وأنّه هل يجب عليه الإتيان بالواجب بعد إتيان الغير به من باب حكم العقل بالاحتياط أم لا؟ كما أنّه لم يكن المقصود في المسألة الأُولى إثبات عنوان التعيينيّة أو التخييريّة.

تصويرات الواجب الكفائي

وكيف كان فجريان البراءة أو الاشتغال مبني على كيفيّة تشريع الواجب الكفائي وتصويره، فاعلم أنّ في تصويره وجوهاً:

الأوّل: أن يكون التكليف متوجّهاً إلى جميع المكلّفين كما في الواجبات العينيّة. غاية الأمر أنّه هنا مشروط بعدم سبق الغير بالفعل، فينحلّ الخطاب إلى خطابات عديدة حسب تعدّد المكلّفين، كلّ واحد منها مشروط بعدم سبق الغير بالفعل.

الثاني: أن يكون المخاطب هو النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كلّ فرد من أفراد المكلّفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد. فلو أشغل أحد

المكلّفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأنّ الخطاب الواحد لا يكون لـه إلّا امتثال واحد. وهذان الوجهان ذكرهما المحقّق النائيني على ما في التقريرات[١].

الثالث: أن يكون التكليف متوجّهاً إلى كلّ واحد من المكلّفين كما في الواجب العيني، والاختلاف بينهما إنّما هو في المكلّف بـه، فالتكليف في الواجب العيني إنّما تعلّق بالطبيعة المتقيّدة بصدورها من كلّ فرد من أفراد المكلّفين، وفي الواجب الكفائي إنّما تعلّق بنفس الطبيعة لترتّب الغرض على مجرّد حصولها، فإذا أوجدها بعض من المكلّفين يحصل الغرض، فيسقط التكليف عن الباقين.

الرابع: أن يقال بثبوت الاختلاف بينهما في المكلّف بـه فقط، كما في الوجه الثالث، غاية الأمر أنّ المكلّف بـه في الواجب الكفائي هو صرف الوجود وناقض العدم الذي لا يعرض لـه التكرار، وفي الواجب العيني هي الطبيعة القابلة للتكرار.

الخامس: أن يقال بأنّ المكلّف في الواجب الكفائي هو واحد من المكلّفين وفي الواجب العيني هو كلّ فرد من الأفراد. فالاختلاف بينهما إنّما هو في المكلّف.

السادس: أن يقال بثبوت التخيير في الواجب الكفائي بين المكلّفين كثبوته في الواجب التخييري بين متعلّق الوجوب والتكليف، وثبوت التعيين في الواجب العيني بالنسبة إلى الجميع كما في الواجب التعييني بالنسبة إلى متعلّق التكليف.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٣٧.

اختلاف الأصل باختلاف الوجوه في الكفائي

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّـه بناءً على الوجـه الأوّل لابدّ من القول بجريان البراءة؛ لما مرّ من أنّـه إذا دار الأمر بين كون التكليف مشروطاً أو مطلقاً تجري البراءة عن التكليف مادام لم يحصل شرطـه. والمفروض فـي المـقام هـو عـدم حصول الشرط، لأنّ الشرط عبارة عن عدم سبق الغير بالفعل، وليس المراد بـه هو عدم سبقـه بـه في الجملـة ولو في بعض الوقت. كيف ولازمـه صيرورة جميع الواجبات الكفائيـة عينيّـة بعد مضي مقدار من الوقت يمكن الإتيان بـها فـيـه، كما أنّـه ليس المراد عدم سبقـه بـه إلى آخر الوقت، كيف ولازمـه ثبوت التكليف بعد خروج وقتـه، وهـو لا يجتمع مـع التوقيت، كما لايخفى، بل المراد بـه هـو عـدم سبق الغير بالفعل إلى زمان صيرورة وقت الواجب مضيّقاً بحيث يفوت لو لم يشتغل بـه.

وحينئذٍ: فإذا سبق الغير بذلك قبل تضيّق الوقت يشكّ في ثبوت التكـليف لاحتمال كونـه مشروطاً بشرط فرض انتفائـه، وهو مجرى البراءة.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائيني من أنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ فـي تقيـيد الإطلاق في مرحلـة البقاء والامتثال وهو يقتضي الاشتغال لا البـراءة[1]، فقد عرفت ما فيـه من عدم معقوليـة الاشتراط في مرحلـة البقاء إلّا على وجـه، وذلك الوجـه أيضاً مجرى البراءة كما عرفت.

هذا كلّـه بناءَ على الوجـه الأوّل.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٣٧.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني: فالظاهر أنّه يجب الاحتياط بالإتيان به ولو بعد سبق الغير به؛ لأنّ الشكّ في كون الواجب عينيّاً أو كفائيّاً وإن كان مرجعه إلى الشكّ في تعلّق التكليف بالجامع أو الأفراد بناءً على هذا الوجه، إلّا أنّ كون كلّ واحد من المكلّفين مكلّفاً بذلك معلوم إمّا لأجل انطباق الجامع عليه، وإمّا لأجل كونه مكلّفاً بخصوصه، وحينئذٍ يشكّ في سقوط هذا التكليف بإتيان الغير به، والشكّ في السقوط هو تمام المناط لجريان قاعدة الاشتغال كما عرفت.

وأمّا بناءً على الوجه الثالث: فالظاهر أيضاً وجوب الاحتياط؛ لأنّه وإن كان شاكّاً في كون الواجب هل هي نفس الطبيعة حتّى يسقط الوجوب بإيجاد الغير أو الطبيعة المتقيّدة بصدورها عن كلّ فرد من المكلّفين، إلّا أنّه يعلم إجمالاً بكونه مكلّفاً بذلك ويشكّ بعد إيجاد الغير في سقوط التكليف المتوجّه إليه قطعاً، وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

ومنه يظهر الفرق بين المقام وبين ما إذا شكّ في كونه قادراً على امتثال التكليف المتوجّه إليه، فإنّه لو قلنا بأنّ القدرة من شرائط التكليف ـ خلافاً لما هو الحقّ والمحقّق من عدم كون القدرة شرطاً، بل العجز عذر عقلي كما مرّ في بعض المباحث السابقة ـ يكون الشكّ فيها راجعاً إلى الشكّ في حصول شرط الوجوب ومع الشكّ في الشرط يشكّ في أصل ثبوت المشروط. فمرجع الشكّ في القدرة إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف، وهو مجرى البراءة. وهذا بخلاف المقام، فإنّ الشكّ في خصوصيّة التكليف من حيث المتعلّق لا يوجب الشكّ في أصل ثبوته، كما هو واضح.

نعم، ما ذكرنا من اقتضاء العلم الإجمالي للاحتياط إنّما هو فيما إذا حصل العلم قبل سبق الغير بإيجاد الطبيعة، وأمّا إذا حصل بعده فمرجع الشكّ في كونه عينيّاً أو كفائيّاً حينئذٍ إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف؛ لأنّه لو كان متعلّقه هو نفس الطبيعة لسقط بإيجاد الغير قطعاً، هذا.

وأمّا بناءً على الوجه الرابع: فمقتضى القاعدة أيضاً وجوب الاحتياط؛ لعين ما ذكر في الوجه الثالث، كما أنّه في الوجه الخامس يجري عين ما ذكر في الوجه الثاني.

وأمّا بناءً على الوجه السادس فيبتني الحكم على ما ذكر في كيفيّة تصوير الواجب التخييري، فإن قلنا: بأنّ مرجع الواجبات التخييريّة إلى الاشتراط الذي مرجعه في المقام إلى كون ثبوت التكليف بالنسبة إلى كلّ مكلّف مشروطاً بعدم سبق الغير بفعل متعلّق التكليف، فالمرجع هي أصالة البراءة، وإن قلنا بغير ذلك وأنّها سنخ آخر فالمرجع هي أصالة الاشتغال، فتدبّر.

القول

في أصل التخيــير

دوران الأمر

بين المحذورين

فصل في دوران التكليف بين الوجوب والحرمة بأن علم إجمالاً بوجوب شيء معيّن أو حرمته.

وليعلم أنّ دوران التكليف بينهما في فعل واحد تارة يكون مع وحدة الواقعة، كما لو فرض العلم الإجمالي بوجوب صوم يوم معيّن أو حرمته، وأُخرى مع تعدّد الواقعة، كما لو فرض دوران الأمر في صلاة الجمعة في حال الغيبة بين الوجوب والحرمة. فلو كانت الواقعة واحدة لا يمكن المخالفة القطعية كما لا يمكن الموافقة القطعية.

نعم لو كان شيء من الوجوب والحرمة تعبّدياً يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعية، كما أنّه لو كانت الواقعة متعدّدة يتمكّن أيضاً من المخالفة القطعية، كما لا يخفى.

وعلى أيّ تقدير فقد يكون الفعل أو الترك معلوم الأهمّية في نظر العقل، كما لو تردّد أمر الشخص بين أن يكون نبيّاً يجب حفظه أو سابّ نبي مهدور الدم، وإمّا أن يكون محتمل الأهمّية، وإمّا أن يعلم تساويهما.

تساوي المحذورين من حيث الأهمّية مع وحدة الواقعة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو كانت الواقعة واحدة، ولم يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعية، ولم يكن شيء من الفعل أو الترك معلوم الأهمّية أو محتملها في نظر العقل، فهل يحكم العقل بالتخيير وأنّ المكلّف مخيّر في تعيين أيّهما شاء؟

في جريان الأصل العقلي

الظاهر نعم؛ لأنّ معنى حكم العقل بذلك عبارة عن مجرّد إدراكه هذا المعنى لا جعله التخيير. ومن الواضح ثبوت حكمه في المقام، فإنّه بعد ملاحظة استواء العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرفين، وعدم كون المكلّف قادراً على الامتثال بالنسبة إلى كلا التكليفين، وعدم ثبوت مزيّة محقّقة أو محتملة لأحد الطرفين، يدرك أنّ المكلّف مخيّر في الفعل والترك، وهذا هو معنى التخيير العقلي، ولا ينافي ذلك عدم خلوّ المكلّف بحسب الخلقة من الفعل أو الترك، كما لا يخفى.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائيني قدّس سرّه ـ على ما في التقريرات ـ من عدم ثبوت الوظيفة العقليّة هنا، لأنّ التخيير العقلي إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كلّ من طرفي الفعل والترك[1].

ففيه ـ مضافاً إلى أنّ ذلك مجرّد دعوى لا يساعده بيّنة ولا برهان، لعدم

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٤٤.

نهوض دليل على اختصاص مورد التخيير العقلي بذلك ـ أنّ هذا منقوض بما إذا اضطرّ المكلّف إلى طرف غير معيّن من أطراف العلم الإجمالي بخمريّة هذا المائع أو مائع آخر مورد للابتلاء مثلاً. فإنّه لا خفاء في أنّ العقل يحكم بالتخيير لرفع الاضطرار مع عدم ثبوت الملاك في جميع الأطراف، فتدبّر.

وممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق العراقي ـ على ما في التقريرات ـ من أنّ الحكم التخييري شرعيّاً كان كما في باب الخصال، أو عقليّاً كما في المتزاحمين إنّما يكون في مورد يكون المكلّف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين[1].

وجه ذلك: أنّ مرجع هذا الكلام إلى دعوى كون مورد التخيير هو غير مورد دوران الأمر بين المحذورين، وهو مصادرة واضحة، كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى **أصالة التخيير**، وقد عرفت جريانها في المقام.

وأمّا البراءة العقليّة: فالظاهر أيضاً جريانها، لأنّ جنس التكليف وهو الإلزام وإن كان معلوماً تفصيلاً، إلّا أنّ خصوصيّة الوجوب والتحريم مجهولة، فيقبح العقاب عليها بعد عدم ثبوت حجّة على الخصوصية من قبل المولى، فالعقاب على نوع التكليف قبيح؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى جنسه أيضاً قبيح؛ لعدم القدرة على الامتثال، هذا.

ويظهر من جماعة من المحقّقين عدم جريان البراءة العقليّة لوجوه:

منها: ما أفادة المحقّق الخراساني في الكفاية من أنّه لا مجال هاهنا

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّه لا قصور فيه هاهنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لايخفى[١].

ومنها: ما في التقريرات المنسوبة إلى المحقّق النائيني‌قدس‌سره من أنّ مدرك البراءة العقليّة قبح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضي التنجيز والتأثير، فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[٢].

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقي على ما في تقريراته ممّا ملخّصه: أنّ مع حصول الترخيص في الرتبة السابقة عن جريان البراءة بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك لا يبقى مجال لجريان أدلّة البراءة العقليّة والشرعيّة، هذا[٣].

ولا يخفى ما في جميع هذه الوجوه من الخلل والضعف.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ المراد بعدم قصور في البيان إن كان هو عدم القصور بالنسبة إلى جنس التكليف فواضح، ونحن أيضاً نقول به، ولكن ذلك لا ينافي قصوره بالنسبة إلى نوع التكليف. وإن كان المراد به هو عدم القصور بملاحظة النوع أيضاً فنحن نمنع ذلك، كيف وخصوصيّة الوجوب والحرمة مجهولة، فالحكم بنفي العقاب عليها متوقّف على إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبدونها لا مجال لهذا الحكم أصلاً، كما لايخفى.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٠٥.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٤٨.

٣ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

وأمّا الوجه الثاني: فلأنّ القطع بعدم العقاب وبوجود المؤمّن ممّا لا يحصل لو أُغمض النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومجرّد سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز والتأثير وصيرورة وجوده كعدمه لا يجدي ما لم ينضمّ إليه القاعدة، كيف ولو فرض جواز العقوبة على خصوصيّة الوجوب مثلاً ولو كانت مجهولة فمن أين يقطع بعدم العقاب ووجود المؤمّن حينئذٍ، فهذا القطع إنّما هو بملاحظة هذه القاعدة.

وأمّا الوجه الثالث: فلأنّ الحكم بتأخّر رتبة أدلّة البراءة عن حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك ممنوع جدّاً، فإنّ الحكم بالتخيير إنّما هو بعد ثبوت قبح العقاب على خصوصيّة الوجوب والحرمة، لأنّه لو فرض إمكان العقوبة على التكليف الوجوبي مثلاً وإن كان مجهولاً لا يحكم العقل بالتخيير، فحكمه به إنّما هو بعد ملاحظة عدم ثبوت البيان على الخصوصية وعدم جواز العقوبة عليها كما عرفت، هذا.

في جريان الأصل الشرعي

وأمّا البراءة الشرعيّة: فالظاهر بملاحظة ما ذكرنا في وجه جريان البراءة العقليّة جريانها أيضاً، لأنّ التكليف بنوعه مجهول، فيشمله مثل حديث الرفع.

ولكن المحقّق النائيني نفى جريانها، نظراً إلى أنّ مدركها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**رفع ما لا يعلمون**»[1]. والرفع فرع إمكان الوضع، وفي المقام لا يمكن وضع

---

١ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

الوجوب والحرمة كليهما لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير، ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل الرفع، فأدلّة البراءة الشرعيّة لا تعمّ المقام أيضاً[١]، هذا.

ويرد عليه: أنّ في مورد دوران الأمر بين المحذورين يتمسّك بحديث الرفع مرّتين، تارة لرفع الوجوب المجهول، وأُخرى لرفع الحرمة المجهولة، ومن الواضح أنّ وضع الوجوب بنفسه ممّا يمكن، كما أنّ وضع الحرمة لا استحالة فيه. نعم ما لا يمكن وضعه هو مجموع الوجوب والحرمة، وهو لا يكون مفاد حديث الرفع، فما يمكن وضعه يشمله الحديث، وما لا يشمله لا يمكن وضعه.

وأمّا **أصالة الإباحة** فمحصّل ما أفاده في وجه عدم جريانها أُمور:

الأوّل: عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال**»[٢]. وليس في هذا الباب احتمال الإباحة والحلّ، بل الطرف هو الوجوب.

الثاني: أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكميّة.

الثالث: أنّ جعل الإباحة الظاهريّة مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٤٨.

٢ ـ الفقيه ٣: ٢١٦ / ١٠٠٢، وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وهذا يناقض العلم بالإلزام وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز، إلّا أنّه حاصل بالوجدان ولا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً[1]، انتهى.

ويرد عليه أُمور:

الأوّل: منع ما ذكره في الأمر الثاني من اختصاص دليل أصالة الحلّ بالشبهات الموضوعية، فإنّه قد مرّ عدم الاختصاص.

الثاني: أنّ ظاهر كلامه هو كون أصالة الحلّ متّحداً مع أصالة الإباحة، مع أنّ معنى الإباحة هو تساوي الفعل والترك، ومعنى الحلّية هو عدم كون فعله محرّماً وممنوعاً، فالحلّية تغاير الإباحة، وما دلّ عليه النصوص والروايات[2] هي أصالة الحلّية لا الإباحة، فإنّه لم يرد في شيء منها الحكم بإباحة مشكوك الحرمة أصلاً كما لايخفى.

الثالث: أنّ مقتضى ما ذكره أوّلاً من عدم شمول دليل أصالة الإباحة لصورة دوران الأمر بين المحذورين ينافي ما ذكره أخيراً من أنّ مفاد أصالة الإباحة هو الترخيص في الفعل والترك. بيان ذلك: أنّ الترخيص في الفعل لا يعقل بعد كون الترخيص فيه معلوماً، فإذا شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ مثلاً ـ فما يمكن أن يدلّ عليه أدلّة البراءة بالنسبة إلى الدعاء عندها هو الترخيص في تركه، وأمّا الترخيص في الفعل فلا يدلّ عليه أدلّة البراءة؛ لكونه

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٤٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١ و٣، و٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١ و٧.

معلوماً. فالترخيص في الفعل إنّما يعقل إذا كان الفعل مشكوك الحرمة. كما أنّ الترخيص في الترك إنّما يمكن إذا كان الفعل مشكوك الوجوب، ولا يعقل الترخيص في الترك في الأوّل وفي الفعل في الثاني. وحينئذٍ: فمقتضى ما ذكره أخيراً من أنّ مفاد أصالة الإباحة هو الترخيص في الفعل والترك هو أن يكون الفعل مشكوك الحرمة والوجوب، إذ لا يعقل الترخيص في الفعل مع العلم بعدم الحرمة ولا في الترك مع العلم بعدم الوجوب. فالترخيص فيهما معاً إنّما هو إذا لم يعلم عدم الحرمة ولا عدم الوجوب، بل دار الأمر بينهما، كما في المقام. فمفاد كلامه الأخير هو اختصاص مورد أصالة الإباحة التي مرجعها إلى الترخيص في الفعل والترك بصورة دوران الأمر بين المحذورين، إذ لا يعقل الترخيص فيهما معاً في غيرها، ومقتضى كلامه الأوّل هو اختصاص موردها بغير صورة الدوران بين المحذورين، وهذا تهافت فاحش، فتدبّر.

الرابع: أنّ ما ذكره من منافاة أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي مع المعلوم بالإجمال محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ ذلك مبني على أن يكون مفاده هو الرخصة في الفعل والترك معاً، مع أنّ مثل قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» إنّما يدلّ على مجرّد الترخيص في الفعل في مقابل الحرمة، ولا يدلّ على الترخيص في الفعل والترك معاً حتّى ينافي المعلوم بالإجمال. فمفاد أصالة الإباحة بمقتضى دليلها هو مجرّد نفي الحرمة وجعل الترخيص الظاهري بالنسبة إلى الفعل، وهذا لا ينافي الوجوب، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أنّه على فرض التنافي والمناقضة لابأس بذلك، لأنّه كالمناقضة بين الأحكام الظاهريّة والأحكام الواقعية، فما قيل في الجمع بينهما يقال هنا أيضاً. هذا كلّه في أصالة الإباحة.

وأمّا الاستصحاب: فمحصّل ما أفاده‏قدس‌سره في وجه عدم جريانه أيضاً أنّه لمّا كان الاستصحاب من الأُصول التنزيلية فلا يمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الإجمالي، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً ـ كما هو مفاد الاستصحابين ـ لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزامية فإنّ التصديق بأنّ للّه تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً[1]، انتهى.

وفيه: منع كون الاستصحاب من الأُصول التنزيلية بهذا المعنى، فإنّه ليس في شيء من أدلّته ما يدلّ أو يشعر بذلك إلّا ما في صحيحة زرارة الثالثة من قوله‏عليه‌السلام: «**فيبني عليه**»[2] ولكن لا يخفى أنّ المراد بالبناء على المتيقّن هو البناء العملي لا البناء القلبي على أنّ الواقع أيضاً كذلك حتّى ينافي الموافقة الالتزامية على تقدير تسليم لزومها فلابأس بجريان الاستصحابين والبناء العملي على طبقهما، ولا منافاة بينهما وبين العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة أصلاً، لما مرّ في أصالة الإباحة فراجع. إلّا أن يكون الوجه في عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي هو التناقض في أدلّة الأُصول، فإنّه حينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحابين، كما لا يخفى.

هذا كلّه مع كون الطرفين مساويين من حيث المزيّة والترجيح.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٤٩.

٢ ـ الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

اختلاف المحذورين من حيث الأهمّية مع وحدة الواقعة

أمّا لو كان لأحد الطرفين مزيّة محتملة أو محقّقة فلا إشكال في وجوب الأخذ به لو كانت المزيّة والأهمّية بمثابة تمنع من جريان البراءة حتّى في الشبهات البدويّة، كما في المثال المتقدّم من دوران الأمر بين كون الشخص الموجود في البين نبيّاً أو شخصاً آخر يجب قتله، وكما في دوران امرأته بين زوجته التي حلف على وطئها أو أُمّه، وكما في غيرها من الموارد.

وأمّا لو لم تكن المزيّة بهذه المثابة فهل يستقلّ العقل بتعيّنه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في غير المقام ـ كما نفى عنه البعد في الكفاية[1] ـ أو لا يستقلّ بذلك، بل يحكم بالتخيير أيضاً ؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو ما إذا كان التكليف بنوعه معلوماً. غاية الأمر أنّه شكّ في خصوصياته وأنّه على نحو التعيين أو على سبيل التخيير، وحينئذٍ فيمكن أن يقال: بأنّ مقتضى الشكّ في السقوط بعد الإتيان بالعدل هو وجوب الاحتياط بالإتيان بما يحتمل تعيّنه.

وأمّا في المقام فلا يكون التكليف بمنجّز أصلاً، فليس هنا تكليف شكّ في سقوطه حتّى يكون مقتضى قاعدة الاشتغال بقائه ووجوب الخروج عن عهدته ومع عدم التكليف لا يبقى مجال لوجوب الأخذ بذي المزيّة المحتملة أو المحقّقة، كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا كانت الواقعة واحدة.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٠٦.

في تعدّد الوقائع المقتضي لتعدّد التكليف

وأمّا إذا كانت متعدّدة فلا إشكال فيها أيضاً في ثبوت التخيير، لكن هل التخيير بدوي أو استمراري؟

ومنشأ الخلاف: أنّ العلم الإجمالي في كلّ واقعة من الوقائع المتعدّدة وإن لم يمكن مخالفته قطعاً ولا موافقته كذلك، ولذا يحكم العقل بالتخيير، إلّا أنّ هنا علمين إجماليين آخرين لهما موافقة قطعية ومخالفة كذلك، فإنّ العلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها وإن لم يكن في خصوص يوم واحد له موافقة ولا مخالفة، إلّا أنّه يتولّد منه علم إجمالي بوجوب صلاة الجمعة في هذه الجمعة أو حرمتها في جمعة أُخرى، وكذا علم إجمالي بحرمتها في هذه الجمعة ووجوبها في أُخرى، فإنّ من يعلم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة في كلّ جمعة أو حرمتها فيه يعلم أيضاً إجمالاً بوجوبها في هذه الجمعة أو حرمتها في الأُخرى، وكذا بحرمتها فيها أو وجوبها في الأُخرى، وهذان العلمان لهما موافقة قطعية ومخالفة قطعية.

غاية الأمر: أنّ الموافقة القطعية في إحداهما هي عين المخالفة القطعية بالنسبة إلى الآخر، فإنّ من يصلّي الجمعة في جمعة ويتركها في جمعة أُخرى وافق العلم الإجمالي الأوّل قطعاً، وخالف الثاني أيضاً كذلك.

وحينئذٍ: فإن قلنا بثبوت الترجيح وأنّ المخالفة القطعية لها مزيّة على الموافقة القطعية يكون التخيير بدويّاً؛ لئلّا يلزم المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلمين الإجماليين الآخرين، وإن قلنا بعدم ثبوت الترجيح وأنّه لا فرق

بينهما، يكون التخيير استمرارياً، وهذا هو الظاهر؛ لعدم الدليل على ترجيحها. وما حكى من كون المخالفة القطعية علّة تامّة للحرمة والموافقة القطعية مقتضية للوجوب فليس إلّا مجرّد دعوى بلا بيّنة وبرهان.

وممّا ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقّق النائيني‌قدس‌سره ممّا ملخّصه: أنّ المخالفة القطعيّة لم يتعلّق بها التكليف التحريمي شرعاً، بل قبحها كحسن الطاعة من المستقلّات التي لا تستتبع الخطاب المولوي، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجّز التكليف، وإلّا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجّز التكليف، فمخالفة التكليف المنجّز قبيحة عقلاً. وأمّا مخالفة التكليف الغير المنجّز فلا قبح فيها، وفي المقام يكون الأمر كذلك؛ لأنّه في كلّ واقعة يدور الأمر بين المحذورين فكون الواقعة ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين[1]، انتهى.

وجه الخلل: أنّ المراد بالمخالفة القطعية إن كان هي المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل ـ وهو العلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة مطلقاً أو حرمتها كذلك ـ فمن الواضح أنّه لا يكون له مخالفة قطعية بعد كون التكليف في كلّ واقعة تكليفاً مستقلّاً، ولا فرق من هذه الجهة بين وحدة الواقعة وتعدّدها، فكما أنّه لا يكون له مخالفة قطعية في صورة الوحدة، كذلك لا يكون له تلك في صورة التعدّد.

وإن كان المراد بها هي المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلمين

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

الإجماليين الآخرين فلا وجه للحكم بعدم قبحها بعد تنجّز التكليف. غاية الأمر أنّك عرفت أنّه حيث تكون المخالفة القطعية بالنسبة إلى أحدهما ملازمة للموافقة القطعية بالنسبة إلى الآخر ولا دليل على ترجيح الأُولى على الثانية، يحكم العقل بالتخيير مستمرّاً. فالوجه في ذلك ما ذكرنا، لا ما أفاده قدّس سرّه.

تنبيه: في دوران الأمر بين المحذورين في التعبديّات

قد مرّت الإشارة إلى أنّ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنّما يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين إذا كان كلّ من الوجوب والحرمة توصّلياً. وأمّا إذا كان كلاهما تعبّديين فلا إشكال في عدم كون الدوران بينهما من ذلك القبيل لإمكان المخالفة القطعية بالفعل مع عدم قصد التقرّب، أو بالترك كذلك وإن لم يكن الموافقة القطعية، وحينئذٍ فيجب عليه الموافقة الاحتمالية بالإتيان بأحد الطرفين من الفعل أو الترك بقصد التقرّب، هذا.

ولو كان أحدهما المعيّن تعبّدياً فيمكن المخالفة القطعية بالإتيان بالطرف التعبّدي لا مع قصد التقرّب، ولا يمكن الموافقة القطعية، فيجب عليه ترك المخالفة القطعية إمّا بالإتيان بالطرف التعبّدي مع قصد التقرّب، وإمّا الإتيان بالطرف الآخر، هذا.

ولو كان أحدهما الغير المعيّن تعبّدياً والآخر الغير المعيّن توصّلياً فلايمكن المخالفة القطعية، فيصير أيضاً من قبيل الدوران بين المحذورين، كما هو واضح.

القول

في أصل الاشتغال

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل

في تردّد المكلّف به بين أمرين متباينين أو أُمور متباينة

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من تقديم أمرين:

ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال

الأوّل: أنّ تمام الملاك لجريان قاعدة الاشتغال التي يحكم بها العقل هو أن يكون الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف، وأن يكون الاحتياط ممكناً. وإذا تحقّق هذان الأمران يحكم العقل بالاشتغال ووجوب الاحتياط، بلا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم الذي شكّ في متعلّقه تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً، وبلا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم هو نوع التكليف، كما إذا علم بأنّه مكلّف بتكليف وجوبي بعد الزوال من يوم الجمعة وشكّ في أنّ الواجب هل هي الجمعة أو الظهر، أو جنس التكليف، كما إذا علم أنّه مكلّف بتكليف إلزامي، ولكنّه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمة ذاك.

وبلا فرق أيضاً بين أن يكون الشبهة موضوعيّة والشكّ مستنداً إلى الاشتباه في الأُمور الخارجية، أو كانت الشبهة حكميّة منشؤها فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه.

إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

الثاني: أنّ تردّد المكلّف به قد يكون مع العلم الجازم بالتكليف الواقعي الفعلي بحيث تعلّقت الإرادة الحتميّة من المولى بذلك، ففي مثل ذلك لا فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها في عدم إمكان الترخيص ولو في بعض الأطراف، ضرورة مناقضة الترخيص ولو كذلك مع الإرادة الجدّية الواقعية ولا يمكن اجتماعهما. فالمولى إذا أراد حفظ ولده جدّاً بحيث لم يرض بقتله أصلاً كيف يمكن له حينئذٍ أن يرخّص في قتل فرد مشتبه ولو كانت الشبهة غير محصورة. فضلاً عمّا إذا كانت الشبهة محصورة، سيّما إذا رخّص في جميع الأطراف.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياب في أنّ مع العلم بالتكليف الفعلي الواقعي الناشئ عن الإرادة الجدّية الحتميّة لا يعقل الترخيص من المولى أصلاً، فيحرم مخالفته القطعية، كما أنّه يجب موافقته القطعية، ولا أظنّ بأن يخالف في ذلك أحد، ومخالفة العلمين المحقّقين الخوانساري والقمي قدس سرهما في حرمة المخالفة القطعية إنّما هو في غير هذه الصورة، إذ وضوح ما ذكرنا بمكان لا يظنّ بأحد من العلماء فضلاً مثلهما أن يتوهّم المخالفة، كما لايخفى وإن وقع الخلاف والاشتباه في بعض الكلمات، هذا.

وقد يكون تردّد المكلّف بـه مع العلم القطعي لا بالتكليف الفعلي الواقعي، بل بقيام حجّـة معتبرة شرعيّـة عليـه كشمول عموم أو إطلاق أو قيام أمارة كخبر الواحد وشهادة العدلين ونحوهما، فهو على قسمين، فإنّـه قـد يـعلم بـأنّـه مـع مصادفـة الحجّـة المعتبرة للواقع يكون الواقع مطلوباً للمولى ومراداً لـه بـحيث لم يرفع يده عنـه أصلاً، وقد لا يعلم ذلك.

ففـي القسـم الأوّل لا معنـى للتـرخيـص؛ لأنّ التـرخيص ولـو فـي بعـض الأطراف لا يجتمع مع إرادة المولى الواقع على تقديـر المطابقـة، وإرادة المـولى وإن لم تكن معلومة لعدم العلم بالمطابقـة ضرورةً، إلّا أنّ احتمال المصادفـة مـع العلم بالترخيص مرجعـه إلى احتمال اجتماع النقيضين وهـو ـ كـالقـطع بــه ـ مستحيل بداهـة.

وأمّا القسم الثاني الذي مرجعـه إلى العلم بقيام الحجّـة المـعتبرة وعـدم العلم بكون الواقع مراداً على تقدير المصادفـة، فهو يمكن أن يقع فيـه الترخيص، ولا تلزم المناقضـة أصلاً؛ ضرورة أنّ مع عدم المصادفـة لا يلزم مناقضـة، لعـدم ورود الترخيص على مورد الحكـم الواقـعي، ومـع المصـادفـة يكـون مـرجـع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعي لمـصلحـة أهـمّ مـن مـصلحـة درك الواقع، كما هو الشأن في الشبهات البدويّـة، فإنّ الترخيص في مطلقها مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردها إنّما هو لأجل أنّـه رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحـة أهمّ.

نعم في المقام قبل ورود الترخيص يحكم العقل بلزوم المشي عـلى طـبق

الأمارة ووجوب الاحتياط، ولا فرق في نظره من هذه الحيثية بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فكما أنّ العالم تفصيلاً بحجّة معتبرة شرعيّة لا يكون معذوراً لو خالفها وصادف الواقع، فكذلك العالم إجمالاً بها لا يكون معذوراً لو خالفها ولو بإتيان بعض الأطراف، ويجب عليه الاحتياط بإتيان الجميع في الشبهات الوجوبية وبتركه في الشبهات التحريمية.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ الترخيص والإذن في الارتكاب لا يكون ترخيصاً في المعصية التي هي قبيحة عند العقل، فيلزم من ذلك مضافاً إلى الترخيص فيما هو قبيح عند العقل ـ وهو لا يصدر من الحكيم ـ المناقضة، لعدم إمكان اجتماع المعصية مع الترخيص فيها بعد كونها متوقّفة على تكليف المولى، كما لا يخفى، وذلك لأنّ المعصية القبيحة التي يستحقّ بها العبد العقوبة هي مخالفة المولى في بعثه وزجره، وإلّا فمن الواضح أنّ مخالفة الأمارة التي هي طريق إلى الواقع لا تكون معصية، والترخيص في جميع الأطراف إنّما يرجع إلى الترخيص في مخالفة الأمارة وعدم المشي على طبقها، وهي لا تكون بنفسها قبيحة موجبة لاستحقاق العقوبة.

وإن شئت قلت: إنّ القبيح والموجب لاستحقاق العقوبة هي مخالفة التكليف الواقعي الذي كان مطلوباً للمولى ولم يرفع يده عنه لمصلحة أُخرى أهمّ، وأمّا مخالفة التكليف الواقعي الذي يكون قد رفع اليد عنه لها فلا تكون قبيحة ولا موجبة لاستحقاق العقوبة أصلاً.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: الخلل فيما أفاده بعض الأعلام من أنّ الترخيص في جميع الأطراف يوجب الترخيص في المعصية وهو مستلزم

للتناقض[1]. وبالجملة: فالعقل قبل ورود الترخيص وإن كان يحكم بلزوم العمل على طبق الحجّة الإجمالية ووجوب المشي معها بالاحتياط، إلّا أنّه لا مانع عنده من ورود الترخيص ولو في جميع الأطراف.

وحينئذٍ: فلابدّ من ملاحظة أنّه هل يكون هنا مانع من جهة اُخرى، أم لا، وعلى تقدير عدم المانع فهل هنا ما يدلّ على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي أم لا.

وليعلم أنّه على تقدير عدم المانع ووجود الترخيص لا يكون الأدلّة المرخّصة مقيّدة للإطلاق أو العموم الشاملين لحال العلم الإجمالي بصورة العلم التفصيلي بالموضوع أو الحكم، فإنّه ـ مضافاً إلى الاستحالة في قسم ـ يكون مقتضى التقييد عدم وجوب التعليم والتعلّم حينئذٍ، كما لا يخفى.

مع أنّ من الواضح وجوبهما على العالم والجاهل، وكذا لاندّعي كونها مقيّدة لحجّية الأمارة بصورة العلم التفصيلي بقيامها، بل نقول بأنّ في جميع ذلك يكون الإطلاق أو العموم أو الأمارة بحاله، غاية الأمر أنّ المولى لمراعاة مصلحة أهمّ اضطرّ إلى رفع اليد عنه وجعل الترخيص.

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٢٤١.

الكلام في المخالفة القطعية

الروايات الدالّة على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يدلّ بظاهره من الروايات على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي كثير.

منها: مرسلة معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «**إنّه لطعام يعجبني، سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه**»[1].

وقد وردت هذه الكلّية في رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه**»[2].

والاحتمالات الجارية في صدر الروايتين مع قطع النظر عن الغاية المذكورة فيهما ثلاثة:

أحدها: أن يكون المراد بالشيء هي الطبيعة الواحدة التي يوجد فيها

---

١ ـ المحاسن: ٤٩٦ / ٦٠١، وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

٢ ـ الفقيه ٣: ٢١٦ / ١٠٠٢، وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

الحلال باعتبار بعض أنواعه والحرام باعتبار بعضها الآخر، وحينئذٍ فيصير المراد أنّ هذه الطبيعة الواحدة لك حلال حتّى تعرف نوعها الحرام بعينه، وحينئذٍ فيختصّ بالشبهات البدويّة، ولا يشمل صورة العلم الإجمالي والشبهات المحصورة.

ثانيها: أن يكون المراد بالشيء مجموع الشيئين أو الأشياء التي يعلم بوجود الحرام بينهما أو بينها إجمالاً، وحينئذٍ فينحصر موردها بأطراف العلم الإجمالي.

ثالثها: أن يكون المراد به أعمّ من القسم الأوّل والثاني، فتشمل الروايتان الشبهات البدويّة والمحصورة جميعاً، هذا.

وأمّا ذيل الروايتين: فإن كان المراد بالشيء هو الاحتمال الأوّل فيمكن أن يكون المراد بالمعرفة أعمّ من المعرفة التفصيلية والإجماليّة. لكن هذا الاحتمال أبعد الاحتمالات الثلاثة.

ولو كان المراد به هو الاحتمال الثاني فاللازم أن يكون المراد بالمعرفة، المعرفة التفصيلية.

كما أنّه بناء على الاحتمال الثالث لابدّ أن يكون المراد بها هذه المعرفة، لاستهجان جعل الغاية للشبهة البدويّة أعمّ من المعرفة الإجماليّة، مع أنّ المغيّى شامل لصورة العلم الإجمالي أيضاً التي لابدّ أن يكون المراد من الغاية بالنسبة إليها المعرفة التفصيلية، كما هو واضح.

وكيف كان: فالروايتان بناءً على الاحتمالين الأخيرين تدلّان على جعل الحلّية في أطراف الشبهة المحصورة.

ومثلهما في الدلالة على ذلك رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**

بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»[١].

فإنّ المراد بالشيء هو كلّ ما شكّ في حلّيته وحرمته، والغاية هو العلم بحرمة نفس ذلك الشيء المشكوك. فتشمل الشبهة المحصورة، كما هو واضح، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ رواية معاوية بن عمّار مرسلة لا يجوز الاعتماد عليها. ومثلها في عدم جواز الاعتماد رواية عبدالله بن سليمان[٢] الواردة في الجبن المشتملة على هذه القاعدة الكلّية. وذلك لأنّ عبدالله بن سليمان مجهول، مضافاً إلى أنّ موردها الجبن، ومنشأ احتمال التحريم فيه هو أنّه قد توضع فيه الأنفحة من الميتة، وصار ذلك موجباً لتقسيم الجبن إلى قسمين حلال وحرام، مع أنّ الجبن بحسب مذهب أهل الحقّ حلال كلّه حتّى الجبن الذي علم تفصيلاً بأنّه وضعت فيه الأنفحة من الميتة فلا يكون منقسماً على قسمين.

وحينئذٍ فيقوى في النظر صدور الروايتين تقية؛ للحكم فيهما بجواز أكل الجبن من جهة الاشتباه لا في نفسه، مع أنّ الواقع ليس كذلك.

---

١ ـ الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٢ ـ الكافي ٦: ٣٣٩ / ١، وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

وأمّا روايـة مسعدة فهي أيضاً غير قابلـة للاعتماد، لأنّ الأمثلـة المذكورة فيها لا تكون الحلّيـة فيها مستندة إلى قاعدة الحلّيـة المجعولـة في الصدر، بـل الحلّيـة فيها لأجل وجود بعض الأمـارات أو الأُصـول المـتقدّمـة عـلى قـاعدة الحلّيـة في موردها مثل اليد وإقرار العقلاء على أنفسهم واستصحاب عدم كـونها رضيعـة لـه وكذا استصحاب عدم كونها أُختاً لـه بناءً على جريانـه على خلاف ما هو الحق.

وبالجملـة: فجعل قاعدة كلّيـة ثمّ إيراد أمثلـة لها خارجـة عنها داخلـة في قواعد أُخر مستهجن لا يصدر من مثل الإمام عليه السلام، فالروايـة مـن هـذه الجـهـة موهونـة جدّاً. فلم يبق في البين إلّا روايـة عبدالله بن سنان المـتقدّمـة، وهـي صحيحـة من حيث السند تامّـة من حيث الدلالـة، خاليـة عن احتمال الصدور تقيـة، لعدم مورد لها.

وقد عرفت: أنّ العقل لا يأبى من الترخيص فـي جـميع أطـراف الشـبهـة المحصورة، لعدم كون الترخيص فيـه ترخيصاً في المعصيـة بنظره، إلّا أنّـه حيث يكون المتفاهم من مثل هذه الروايـة عند العرف والعـقلاء هـو التـرخـيص فـي المعصيـة ـ وهو مضافاً إلى قبحـه غير معقول؛ لاستلزامـه التناقض كما عـرفت سابقاً ـ فلابدّ من رفع اليد عنها ولا يجوز الأخذ بمضمونها والحكم بـالحـلّيـة، ويؤيّده ما حكي عن صاحب الجواهر من ندور العامل بمثل هذه الروايـة والأخذ بمضمونها[1].

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ أصالـة الحلّيـة لا تجري في موارد الشبهـة

---

١ ـ جواهر الكلام ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٨.

المحصورة، وكذا أدلّة أصالة البراءة؛ لأنّ مفادها هو جعل التوسعة للناس وعدم التضييق عليهم في موارد الجعل وعدم العلم، والحكم في الشبهة المحصورة معلوم لا خفاء فيه. وبعبارة أُخرى: لا يجتمع الترخيص في جميع الأطراف مع العلم بعدم الرخصة في بعضها إجمالاً بعد كون مورد الترخيص هو صورة الجهل وعدم العلم، هذا.

مقالة الشيخ في وجه عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي

وقد اختلفت كلمات الشيخ قدس سره في وجه عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي، فظاهر كلامه في مبحث الاشتغال[١] وصريحه في أواخر الاستصحاب[٢] أنّ المانع من جريان الأُصول هو لزوم التناقض من جريانها على فرض الشمول، لأنّ قوله: «**لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين آخر**» ـ مثلاً ـ يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله. فالمانع عنده حينئذٍ هوجهة الإثبات وعدم شمول الأدلّة، ولكنّ الذي يظهر من كلامه في بحث القطع[٣].

وفي بعض المواضع الأُخر أنّ المانع هو لزوم المخالفة العمليّة، وحينئذٍ

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٠٤.

٢ ـ نفس المصدر ٢: ٧٤٤ ـ ٧٤٥.

٣ ـ نفس المصدر ١: ٢٧.

فالمانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتاً.

وكيف كان: فلو كان المانع عنده هو جهة الإثبات وقصور الأدلّة عن الشمول يرد عليه: أنّ المراد باليقين المأخوذ في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ...» هل هو اليقين الوجداني أو الحجّة المعتبرة، يقبنيّاً كانت، أو غيره؟

فعلى الأوّل نقول: إنّ الحكم بحرمة نقض اليقين الواجداني بالشكّ وإن كان قابلاً للجعل، إلّا أنّ الحكم بوجوب نقض اليقين بيقين آخر مثله لا يكون قابلاً للجعل بعد كون حجّية القطع غير قابلة للإثبات ولا للنفي كما تقدّم في مبحث القطع. فقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» لا يكون بصدد جعل حكم آخر حتّى يتحقّق التناقض بينه وبين الحكم الأوّل على تقدير جريانه في أطراف العلم الإجمالي، بل بصدد التحديد للحكم المجعول أوّلاً، وأنّ حرمة النقض بالشكّ تكون ثابتة إلى أن يجيء يقين آخر، فظهر أنّه بناءً على هذا الاحتمال لا تكون الرواية مشتملة على حكمين حتّى يتحقّق مورد التناقض وعدمه.

ومن هنا ظهر: أنّه بناءً على الاحتمال الثاني أيضاً لا تكون الرواية كذلك؛ لأنّ الحكم بوجوب نقض الحجّة المعتبرة غير القطع بحجّة أُخرى وإن كان قابلاً للجعل والتشريع، إلّا أنّه باعتبار كون القطع أيضاً من أفراد الحجّة المعتبرة لا يمكن هذا التشريع، وجعل الحكم بالنسبة إلى بعض أفراد الحجّة وبيان التحديد بالنسبة إلى بعضها الآخر ممّا لا يكون لهما جامع حتّى يمكن في استعمال واحد. كما هو واضح.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو سلّم جميع ذلك نقول: ظاهر سياق الرواية أنّ

المراد باليقين في قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هو اليقين بما تعلّق به اليقين والشكّ في قوله: «ولا تنقض اليقين بالشكّ» لا اليقين بأمر آخر، ضرورة عدم وجوب النقض باليقين المتعلّق بشيء آخر، كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: إنّ في موارد العلم الإجمالي لا يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، فلا يجب نقضه به.

ألا ترى أنّه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين اللذين علم بطهارتهما سابقاً لا يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، ضرورة أنّ اليقين السابق إنّما تعلّق بطهارة هذا الإناء بالخصوص وبطهارة ذاك الإناء كذلك، ولم يتحقّق بعد يقين بنجاسة واحد معيّن منهما حتّى يجب نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل الموجود هو اليقين بنجاسة أحدهما المردّد، وهو لم يكن مسبوقاً باليقين بالطهارة، فمتعلّق اليقين السابق واللاحق مختلف، فلا يجب النقض به.

فانقدح: أنّ أدلّة الاستصحاب تجري في المقام ولا يلزم التناقض أصلاً، فلو كان هناك مانع فإنّما هو من جهة الثبوت كما اختاره في مواضع أُخر، فتأمّل جيّداً.

تفصيل المحقّق النائيني في جريان الأُصول

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين فصّل على ما في التقريرات بين أصالة الإباحة وغيرها في دوران الأمر بين المحذورين، وكذا بين الاستصحاب وغيره في المقام، فجعل المحذور في جريان أصالة الإباحة هناك غير ما هو

المحذور في جريان غيرها من الأُصول[١]. وقد عرفت ذلك الجواب عنه سابقاً.

وأمّا هنا فحكم بعدم جريان مثل الاستصحاب من الأُصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عمليّة أم لا، وبعدم جريان غيرها من الأُصول كأصالة الإباحة والطهارة وغيرهما إذا لزم من جريانها مخالفة عملية قطعية للتكليف المعلوم في البين.

قال في وجه ذلك ما ملخّصه: إنّ المجعول في الأُصول التنزيلية إنّما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنّ ظاهر قولهعليه‌السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[٢] هو البناء العملي على بقاء المتيقّن وتنزيل حال الشكّ منزلة حال اليقين، وهذا المعنى لا يمكن جعله بالنسبة إلى جميع الأطراف في العلم الإجمالي، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، فإنّ الإحراز التعبّدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف، وهذا لا فرق فيه بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عمليّة أم لا، لعدم إمكان الجعل ثبوتاً، وأمّا الأُصول الغير التنزيلية فلا مانع من جريانها إلّا المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجري إن لزم من جريانها ذلك، وتجري إن لم يلزم[٣]. انتهى ملخّصاً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٤٥ ـ ٤٤٩.

٢ ـ الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٣ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٤ ـ ١٧.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ كون الاستصحاب من الأُصول التنزيلية بالمعنى الذي أفاده محلّ نظر، بل منع؛ فإنّ الكبرى المجعولة في أدلّته ليست إلّا حرمة نقض اليقين بالشكّ، وظاهرها هو وجوب ترتيب آثار المتيقّن في طرف الشكّ وتطبيق عمله على عمل المتيقّن.

وأمّا البناء على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعل الشكّ كالعدم فلا يستفاد من شيء من الأخبار الواردة في الاستصحاب. كيف واعتبار إلغاء الشكّ وجعله كالعدم في عالم التشريع لا يجتمع مع اعتباره في الصغرى بقوله عليه السلام: «**لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت**»[1] فتأمّل.

وبالجملة: فلا يظهر من أخبار الاستصحاب إلّا مجرّد ترتيب آثار الواقع في مقام العمل، لا الأخذ بالطرف الموافق للحالة السابقة بما أنّه هو الواقع، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّم كون الاستصحاب من الأُصول التنزيلية، فلا نسلّم عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي؛ فإنّ كلّاً منها مشكوك فيه مسبوق بالحالة السابقة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

وما أفاده من أنّ الإحراز التعبّدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف محلّ منع؛ لعدم الدليل على عدم إمكان الاجتماع، فإنّ للشارع في عالم التشريع أن يتعبّدنا بترتيب آثار الوجود على ما ليس بموجود أو بالعكس، كما في المرتدّ الفطري، وبالتفكيك بين المتلازمين.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ١.

والعجب أنّهقدس سره قد تنبّه لورود هذا الإشكال عليه، فذكر في آخر بحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحابين ما ملخّصه: إنّه ربّما يناقش فيما ذكرناه ـ من عدم جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة عملية ـ بأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردّد بين البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الإجمالي بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المائع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما لا يمكن. بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليين أو العاديين، فإنّ استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته ينافي العلم العادي بعدم الواقع في أحدهما، للملازمة بين الحياة والنبات، وكذا التعبّد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد ونحو ذلك من الأمثلة.

وأجاب عن هذه الشبهة بما ملخّصه: إنّه تارة يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتّفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته، أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

وأُخرى لا يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه، أو نفي ما علم تفصيلاً ثبوته. بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّى الأصلين إلّا العلم بمخالفة أحدهما للواقع، كما في الأُصول الجارية في

الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين. والفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، والذي منعنا عن جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو الأوّل. وأمّا الثاني فلا محذور فيه أصلاً؛ لأنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر[1]، انتهى.

ولا يخفى عدم وضوح الفرق بين القسمين؛ لأنّ جريان الاستصحاب في القسم الأوّل في كلّ واحد من الإنائين لا ينافي العلم بالطهارة أو النجاسة، ولا يكون المجموع من حيث هو مجموع مورداً لجريان الاستصحاب حتّى يكون منافياً للعلم التفصيلي بالخلاف، بل مورده هو كلّ واحد منهما بالخصوص، ولا ينافي شيء من الأصلين للعلم الإجمالي. غاية الأمر أنّه بعد جريانهما يقطع بكذب أحدهما، للعلم الإجمالي بالطهارة أو النجاسة، فلم يظهر فرق بينه وبين القسم الثاني، ومجرّد توافق الأصلين في الأوّل وتخالفهما في الثاني لا يوجب الفرق بينهما بعد كون الأوّل أيضاً مصداقين لحرمة النقض بالشكّ لا مصداقاً واحداً.

هذا مضافاً إلى أنّ اللازم من ذلك التفصيل في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، لأنّه قد تكون الأصلان متخالفين كما فيما لو علم بجنس التكليف، ودار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، مع كونهما مسبوقين بالعدم، فإنّ أصل عدم الوجوب يخالف مع أصالة عدم الحرمة ولا يكون بينهما توافق، كما هو واضح، وحينئذٍ فيصير من قبيل القسم الثاني، مع أنّه لا يلتزم بالجريان في هذه الصورة أيضاً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٦٩٤ ـ ٦٩٥.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ المانع من جريان الأُصول في أطراف الشبهة المحصورة ليس إلّا لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم في البين، وحيث إنّ الاستلزام واللزوم إنّما هو فيما لو وقع الترخيص في جميع الأطراف، وأمّا الترخيص في بعضها فلا محذور فيه من هذه الجهة، فحينئذٍ يقع الكلام في أنّه هل هنا شيء يمكن أن يستفاد منه الترخيص في بعضها أم لا؟

الكلام في الموافقة القطعيّة

فنقول: لابدّ أوّلاً من بيان أنّ العلم الإجمالي هل يكون علّة تامّة بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية أم لا، بل لا يكون فيه إلّا مجرّد الاقتضاء، ثمّ على فرض الاقتضاء لابدّ من ملاحظة الأدلّة العامّة المرخّصة وأنّه هل يستفاد منها الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف أم لا؟ وأمّا على القول بالعليّة فلا مجال لهذا البحث، لأنّه لو فرض دلالتها على الترخيص فيه فلابدّ من رفع اليد عنها، للحكم العقلي القطعي بخلافها.

إذا ظهر لك ذلك نقول: قد عرفت أنّ العلم الإجمالي قد يكون متعلّقه هو التكليف الفعلي الواقعي الذي لا يرضى المولى بمخالفته أصلاً، وقد يكون هو التكليف الثابت بإطلاق الدليل أو عمومه أو بقيام أمارة معتبرة وحجّة شرعيّة. ففي الأوّل لا مجال للترخيص ولو كان بالنسبة إلى بعض الأطراف من غير فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها. وفي الثاني لا محذور في الترخيص أصلاً ولو بالنسبة إلى جميع الأطراف ولا تلزم مناقضته أصلاً.

أمّا على تقدير عدم مصادفة الأمارة وعدم كون الإطلاق أو العموم مراداً

جدّاً فواضح. وأمّا على تقدير المطابقة وتعلّق الإرادة الجدّية بالإطلاق أو العموم فلابأس أيضاً؛ لأنّ مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحة أهمّ من مصلحة درك الواقع. كما أنّه لابدّ من الالتزام بذلك في الترخيص في مطلق الشبهات البدويّة مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردها. **هذا بحسب نظر العقل.**

وأمّا العقلاء الذين هم المرجع والمتّبع في فهم الكلمات الصادرة عن الشارع فقد عرفت أنّ الترخيص في جميع الأطراف عندهم يكون ترخيصاً في المعصية وإذناً فيها، وهو مع قبحه غير معقول. فلذا لا يعتمدون على ما ظاهره الترخيص في الجميع ويرفعون اليد عنه. وأمّا الترخيص في البعض فالظاهر أنّه لابأس به عندهم ولا يعدّونه ترخيصاً في المعصية وإذناً في ارتكاب الخمر فيما إذا تردّد بين المايعين، ولا يكون عندهم المنافاة بين تحريم الخمر مطلقاً والترخيص في محتمل الخمريّة؛ لاختلاف متعلّق الحكمين؛ لأنّ أحدهما الخمر والآخر مشتبه الخمريّة.

وحينئذٍ: فلا يكون عندهم مانع من شمول أدلّة الحلّ وأصالة البراءة والاستصحاب وغيرهما لبعض الأطراف لو قيل بعدم خروج أطراف العلم الإجمالي عن مورد أدلّتها؛ نظراً إلى أنّ موضوعها صورة الشكّ وعدم العلم، وهو يغاير صورة العلم وتردّد المعلوم بين هذا وذاك.

وبالجملة: فرق بين ما إذا لم يعلم بالخمريّة واحتمل عدمها، وبين ما إذا علم بها وتردّد موصوفها بين شيئين. فالصورة الأُولى يكون مورداً لتلك الأدلّة قطعاً. وأمّا الصورة الثانية فلا تكون عند العرف من موارد الشكّ وعدم العلم حتّى تشملها تلك الأدلّة وإن كانت منها بنظر العقل. لأنّ كلّ واحد من

المايعين مشكوك الخمريّة حقيقة، كما هو واضح.

وحينئذٍ فلو قلنا بخروج العلم الإجمالي عن مورد تلك الأدلّة لم يبق مجال للبحث في دلالتها على الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف، وأمّا لو قلنا بعدم خروجه، كما هو الظاهر فيقع الكلام في دلالتها على ذلك وعدمها.

فنقول: قد عرفت أنّ ما يمكن الاستدلال به للترخيص هي خصوص صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة[1]، وأمّا غيرها من الروايات فلا يجوز الاعتماد عليها بعد وجود الخلل في متنها أو في سندها، وأمّا صحيحة عبدالله بن سنان فهي صحيحة من حيث السند، تامّة من حيث الدلالة، وقد عرفت أنّها تشمل صورة العلم الإجمالي قطعاً، وأنّ شمولها مبني على أن يكون المراد من الشيء المأخوذ فيها هو مجموع الشيئين اللذين أحدهما حلال والآخر حرام، فهي تدلّ على حلّية ذلك الشيء؛ أي المجموع. وحيث إنّه غير قابل للأخذ بمضمونه، لدلالته على الإذن في المعصية بحسب متفاهم العرف والعقلاء فلابدّ من رفع اليد عنه، وليس هنا شيء آخر يدلّ على حلّية بعض الأطراف.

نعم لو كان الدليل دالاً على حلّية كلّ مشتبه لكان للبحث في دلالته على الترخيص في بعض الأطراف مجال، ولكنّه لم يدلّ دليل معتبر على ذلك عدا رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة[2] التي عرفت عدم جواز الاعتماد عليها، لاغتشاشها وعدم تطابق القاعدة مع الأمثلة المذكورة فيها.

ثمّ إنّه لو فرض دلالة الدليل على حلّية كلّ مشتبه لكان الظاهر منها هو

---

١ ـ تقدّمت في الصفحة ٨٨.

٢ ـ تقدّمت في الصفحة ٨٩.

حلّيـة كلّ مشتبـه معيّن، ولا يمكن الأخذ بـه في المقام، لأنّ إجراء هذه القاعدة في المجموع مستلزم للإذن في المعصيـة، وفي البعض المعيّن ترجيح مـن غـير مرجّح، وفي البعض الغير المعيّن موجب للخروج عن الدليل الدالّ على اعتبارها، لأنّـه لم يدلّ إلّا على حلّيـة كلّ مشتبـه معيّن. وإن شئت قلت: إنّ البعض الغير المعيّن لا يكون من أفراد العامّ أصلاً، والدليل يتضمّن حلّيـة جميع أفراد العامّ.

ويمكن الذبّ عنـه بوجوه:

منها: أن يقال: إنّ الدليل اللفظي وإن لم يدلّ على الترخيص في البـعض الغير المعيّن، إلّا أنّـه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمـة حكم العقل، لأنّ القضيـة المشتملـة على حكم متعلّق بعنوان على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران:

أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

ثانيهما: وجود الملاك في كلّ فرد منها، ثمّ إن ثبت قيد يـرجـع إلى مـادّة القضيـة فمقتضاه التضيـيق في ناحيـة الحكـم والمـلاك مـعاً، فـإذا ورد أكـرم العلماء، ثمّ ورد قولـه: لا تكرم الفسّاق مـن العـلماء، يـفهم مـن ذلك التـقيـيد والتخصيص اختصاص الحكم والملاك بماعدا مورد المخصّص، وإن ثـبت قـيد يرجع إلى الإطلاق الهيئـة دون المادّة فلابدّ من رفع اليـد عـن إطـلاق الطـلب دون المادّة.

كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ وجد الغريقان، فإنّ ذلك الخطاب وإن كان غير شامل لهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلّا أنّـه يحكم بإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخـيـيريّاً مع عدم وجود الأهمّ في البين.

وفي المقام نقول: إنّ الأدلّة المرخّصة وإن اختصّ حكمها بغير صورة العلم الإجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن في المعصية، إلّا أنّ وجود ملاك الإباحة في كلّ مشتبه يستكشف من إطلاق المادّة، وبعد تعذّر الجري على طبق الملاك في كلّ من الأطراف يستكشف أنّ البعض على سبيل التخيير مرخّص فيه حيث لا ترجيح للبعض المعيّن[1]، انتهى.

ويرد عليه ما أورد عليه المحقّق المعاصر في كتاب الدرر من أنّ حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجري على طبق أحد الاقتضائين لا مانع منه، كما في مثال الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضي الترخيص كذلك العلم الإجمالي يوجب مراعاة الواقع ويقتضي الاحتياط. ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا يقطع العقل بالترخيص، كما هو واضح[2].

ومنها: ما أورده على نفسه المحقّق النائيني بعد الحكم بسقوط الأُصول بالنسبة إلى جميع الأطراف بقوله: «إن قلت» وملخّصه: أنّ نسبة الأُصول إلى كلّ واحد من الأطراف وإن كانت على حدّ سواء إلّا أنّ ذلك لا يقتضي سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير في إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنّه بناءً على شمول أدلّة الأُصول لأطراف العلم الإجمالي يكون حال الأُصول العملية حال الأمارات على القول بالسببيّة. والتخيير في باب الأمارات المتعارضة إنّما هو كالتخيير في باب المتزاحمين.

وحينئذٍ: لابدّ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

٢ ـ نفس المصدر: ٤٥٩.

بحال عدم العمل بالأُخرى إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ، وإمّا من سقوط الأمرين واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً لأجل وجود الملاك التامّ في متعلّق كلّ من الأمارتين على المسلكين في باب التزاحم، والظاهر هو المسلك الأوّل، لأنّ منشأ التزاحم إنّما هو عدم القدرة على الجمع بينهما، والمقتضي لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين، فلابدّ من رفع اليد عنه، لأنّه الذي أوجب التزاحم، والضرورات تتقدّر بقدرها.

ونقول في المقام: إنّ حجّية كلّ أصل عملي إنّما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الأُصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق محفوظ في الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريان الأُصول في الأطراف مخالفة عملية.

وأمّا إذا لزم فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّية لكلّ من الأُصول الجارية في جميع الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق يقتضي صحّة جريانها في جميع الأطراف والمفروض أنّه يستلزم المخالفة العمليّة فلابدّ من رفع اليد عن إطلاق الحجّية، ولا يلزم أن تسقط الحجّية، ونتيجة التقييد هو التخيير في إجراء أحد الأصلين لا سقوطهما رأساً كما لايخفى[1].

أقول: قد عرفت أنّ ما يمكن الاستدلال به للترخيص في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هي صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة[2] الدالّة على أنّ «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه**

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٥ ـ ٢٧.

٢ ـ تقدّمت في الصفحة ٨٨.

بعينه» وعرفت أنّ التمسّك بها للمقام مبني على أن يكون المراد من الشيء هو المجموع من الحلال والحرام والمختلط منهما، إذ ليس كلّ واحد من الأطراف فيه الحلال والحرام، بل ما فيه الحلال والحرام هو مجموع المشتبهين أو المشتبهات والمختلط منهما أو منها، فأصالة الحلّية الجارية بمقتضى هذه الصحيحة إنّما تجري في مجموع الأطراف، لا في كلّ واحد منها، لعدم كون كلّ واحد منها مصداقاً وموردا لها، كما لا يخفى.

وحينئذٍ فلا دليل على جريانها في كلّ واحد من الأطراف حتّى يقيّد إطلاق حجّيتها بما إذا لم تجر في الطرف الآخر، لاستلزام بقاء الإطلاق المحذور المتقدّم.

وإن شئت قلت: إنّ المحذور ـ وهو لزوم المخالفة العملية ـ إنّما يلزم من جريانها مطلقاً، سواء كان إطلاقها بالنسبة إلى الأفراد الأُخر التي هي عبارة عن الشبهات الأُخر المقرونة بالعلم الإجمالي محفوظاً أم غير محفوظ، ضرورة أنّ جريانها ولو في شبهة واحدة مقرونة بالعلم الإجمالي يوجب المخالفة العملية والإذن في المعصية، كما هو واضح.

وبالجملة: موارد جريان أصل الحلّية هو كلّ مشتبه بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، أي المختلط من الحلال والحرام، ولابدّ من أن يلاحظ الإطلاق بالنسبة إليه، وقد عرفت أنّ تقييد الإطلاق أيضاً لايوجب رفع المحذور، كما لا يخفى، هذا.

وأمّا أدلّة الاستصحاب فهي وإن كانت مقتضاها جريانه في كلّ واحد من الأطراف، لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق فيه، إلّا أنّ ذلك مبني على أن يكون المراد من اليقين المأخوذ في أدلّته وكذا الشكّ هو اليقين والشكّ

الوجدانيين، مع أنّا سنمنع ذلك في بحث الاستصحاب ونقول: إنّ ظاهرها هو كون المراد باليقين هي الحجّة المعتبرة، وبالشكّ هو عدم الحجّة، ومن الواضح وجود الحجّة في أطراف العلم الإجمالي، فلا يكون من نقض الحجّة بغيرها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق النائيني عن هذا الوجه الذي أورده على نفسه بكلام طويل، وملخّصه: أنّ الموارد التي يحكم فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف والدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

وثانيهما: اقتضاء المنكشف والمدلول ذلك وإن كان الدليل يقتضي التعيينيّة.

فمن الأوّل: ما إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء»، وعلم بخروج زيد وعمرو عن العامّ، ولكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على نحو الإطلاق، أو أنّ خروج كلّ منهما مشروط بحال عدم إكرام الآخر.

وبعبارة أُخرى: دار الأمر بين أن يكون التخصيص أفراديّاً وأحواليّاً معاً أو أحواليّاً فقط، والوظيفة في هذا الفرض هو التخيير في إكرام أحدهما، لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في مقدار الخارج عن عموم وجوب إكرام العلماء، ولابدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه وهو التخصيص الأحوالي فقط. فلا محيص عن القول بالتخيير. إلّا أنّ منشأه هو اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن، وليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول له، بل المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعييني، فالتخيير إنّما نشأ من ناحية الدليل.

ومن الثاني: المتزاحمان في مقام الامتثال؛ فإنّ التخيير فيهما إنّما هو لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضي التخيير في امتثال أحد المتزاحمين، لأنّه يعتبر عقلاً فيها القدرة على الامتثال، وحيث لا تكون القدرة محفوظة في كليهما فالعقل يستقلّ بالتخيير، والفرق بين التخيير في هذا القسم والتخيير في القسم الأوّل أنّ التخيير هناك ظاهري وهنا واقعي.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ القول بالتخيير في باب الأُصول لا شاهد عليه لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف.

أمّا انتفاء الأوّل: فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الأُصول العمليّه إنّما يقتضي جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه.

وأمّا انتفاء الثاني: فلأنّ المجعول في باب الأُصول العملية ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل بما أنّه الواقع أولا بما أنّه كذلك على اختلاف الأُصول، ولكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة، وهي الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى بما أنّه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العملية، وحيث إنّه يلزم من جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة فلا يمكن جعلها جمعاً، وكون المجعول أحدها تخييراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه لا دليل عليه لا من ناحية أدلّة الأُصول ولا من ناحية المجعول فيها[1]، انتهى.

وفي هذا الكلام وجوه من النظر:

منها: أنّ ما ذكره ـ من أنّ التخيير في القسم الأوّل إنّما هو من ناحية

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٨ ـ ٣١.

الدليل والكاشف لا المجعول والمنكشف، لأنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيـيني ـ محلّ نظر، بل منع. ضرورة أنّـه لو كان الحكم المجعول في الخاصّ حكماً تعيـينيّاً وعلم ذلك لم يكن مجال للتخيير، لأنّـه مساوق للعلم بكون التخصيص أفراديّاً وأحواليّاً معاً، لوضوح أنّـه لو كان التخصيص أحواليّاً فقط وكان خروج كلّ من الفردين مشروطاً بدخول الآخر يكون الحكم المجعول حكماً تخيـيريّاً.

وبالجملة: فالذي أوجب الحكم بالتخيـير هو تردّد المجعول في الخاصّ بين كونه تعيـينيّاً أو تخيـيريّاً بضميمة وجوب الاقتصار في التخصيص على القدر المتيقّن، فالتخيـير إنّما هو مقتضى تردّد المجعول بضميمة ما ذكر، كما لا يخفى، ولا يكون ناشئاً من الدليل.

ومنها: أنّ ما ذكره من أنّ التخيـير في القسم الثاني إنّما هو من ناحية المدلول والمنكشف، محلّ منع، بل التخيـير فيه إنّما هو كالتخيـير في القسم الأوّل؛ لأنّ التخيـير فيه إنّما يكون منشؤه إطلاق مثل قوله: «انقذ كلّ غريق» بضميمة التخصيص بالنسبة إلى صورة العجز عن الإنقاذ بالإضافة إلى الغريقين، مع لزوم الاقتصار في مقام التخصيص على القدر المتيقّن، وهو خروج الأحوالي فقط الذي مرجعه إلى رفع اليد عن الإطلاق، لا الأفرادي والأحوالي معاً الذي مرجعه إلى رفع اليد عن العموم.

وبالجملة: فلا فرق بين القسمين إلّا في أنّ الحاكم بالتخصيص في القسم الأوّل هو الدليل اللفظي، وفي القسم الثاني هو الدليل العقلي، وهو لا يوجب الفرق بين التخيـيرين من حيث المقتضي، كما لا يخفى.

ومنها: أنّـه لو سلّم جميع ما ذكر فنمنع ما ذكره من عدم كون التخيـير في

باب الأُصول العمليـة من ناحيـة الدليل والكاشف، لأنّ لنا أن نقول بكون التخيـير فيها من جهـة الدليل والكاشف، لأنّ أدلّـة أصالـة الحلّ تشمل بعمومها لأطراف العلم الإجمالي أيضاً.

غايـة الأمر: أنّها خصّصت بالنسبـة إليها قطعاً، ولكن أمر المخصّص دائر بين أن يكون مقتضاه خـروج الأطـراف مـطلقاً حـتّى يـلزم الخـروج الأفـرادي والأحوالي معاً، وبين أن يكون مقتضياً لخروج كلّ واحد منها مشروطاً بـدخول الآخر. فهذا الإجمال بضميمـة لزوم الاقـتصار عـلى القـدر المـتيقّن فـي مـقام التخصيص أوجب التخيـير، كما هو واضح.

ومنها: وهو العمدة، أنّ ما ذكره من عدم كون التخيـير في باب الأُصول من مقتضيات المجعول والمنكشف ممنوع جدّاً، ضرورة أنّ المقام إنّما هو من قـبيل المتزاحمين، كما أنّ فيهما يكون الملاك في كلّ فـرد مـوجوداً، فكـذلك المـلاك لجريان أصل الإباحـة في كلّ من الأطراف موجود قطعاً. وكما أنّ المانع العقلي هناك بضميمـة اقتضاء كلّ من المتزاحمين صرف القدرة إلى نفسـه يوجب الحكم بالتخيـير إمّا لتقيـيد الإطلاق، وإمّا لسقوط الخطابين واستكشاف العـقل حكـماً تخيـيريّاً، كذلك المانع العقلي هنا وهو لزوم المخالفـة القطعيـة بضميمـة اقتضاء كلّ من الأصلين لإثبات حكم متعلّقـه يوجب التخيـير قطعاً.

فالعمدة في الجـواب ما ذكرنا مـن أنّـه ليس هنا مـا يدلّ على جـريان أصل الحلّيـة في كلّ واحد من الأطراف، بـل مـجراه هـو مـجموعها الذي هـو المختلـط مـن الحـلال والحـرام، وجريانـه فيـه مستلزم للـمخالفـة القـطعيـة كما مـرّ، فتأمّل فـي المقام فإنّـه مـن مـزالّ الأقـدام كما يظهر بمراجعـة كلمات الأعلام.

تبصرة

وهي أنّ المحقّق النائيني﴿قدس سره﴾ بعد الحكم بعدم جواز الإذن في جميع الأطراف؛ لأنّه إذن في المعصية والعقل يستقلّ بقبحها، قال على ما في التقريرات: وأمّا الإذن في البعض فهو ممّا لا مانع عنه، فإنّ ذلك يرجع في الحقيقة إلى جعل الشارع الطرف الغير المأذون فيه بدلاً عن الواقع والاكتفاء بتركه عنه لو فرض أنّه صادف المأذون فيه للواقع، وكان هو الحرام المعلوم في البين، ودعوى أنّه ليس للشارع الاكتفاء عن الواقع ببدله ممّا لا شاهد عليه، وإلى ذلك يرجع ما تكرّر في كلمات الشيخ﴿قدس سره﴾ من إمكان جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فإنّه ليس المراد تنصيص الشارع بالبدليّة، بل نفس الإذن في البعض يستلزم بدليّة الآخر قهراً[١]، انتهى.

وأنت خبير بأنّ جعل البدليّة يتوقّف على كون المجعول بدلاً ممّا يصلح لأن يكون بدلاً، بأن يكون واجداً لملاك البدليّة وصالحاً لأن يقوم مقام المبدل، وفي المقام لا يكون كذلك؛ لأنّ المفروض هنا هو دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الأُخر.

ومن المعلوم أنّ المستحبّ ـ مثلاً ـ الذي تكون فيه مصلحة راجحة كيف يعقل أن يكون بدلاً عن المحرّم الذي لا يكون فيه إلّا مفسدة تامّة، فالإذن في ارتكاب المحرّم وجعل المستحبّ ـ مثلاً ـ بدلاً عنه والاكتفاء بتركه عن ترك المحرّم ممّا لا نتصوّره أصلاً بعد كون المستحبّ ذا مصلحة راجحة والمحرّم ذا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٣٥.

مفسدة ملزمة. وكذا الحكم في المكروه والمباح، فإنّه لا يعقل جعل شيء منهما بدلاً عن الحرام بعد خلوّ المباح عن المفسدة وعدم بلوغ مفسدة المكروه إلى حدّ التمام الموجب للإلزام. فإذن ينقدح بطلان ما ذكره من أنّ «دعوى أنّه ليس للشارع...» إلى آخره؛ لما عرفت من عدم معقوليّة البدليّة المقتضية لكون البدل واجداً لملاكها، كما لا يخفى.

فلو ثبت الإذن في بعض الأطراف فاللازم أن يقال بأنّ في صورة مصادفة المأذون فيه للمحرّم الواقعي أنّ الشارع قد رفع اليد عن حكمه الموجود في البين لمصلحة أهمّ من مصلحة الواقع، وهي مصلحة التسهيل ومفسدة التضييق الموجبة لأن تكون الشريعة سمحة سهلة حتّى يرغب الناس فيها، كما هو الشأن في الترخيص في مطلق الشبهات البدويّة مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردها كما مرّ مراراً فتدبّر.

ولابدّ من التنبيه على اُمور:

الأمر الأوّل

تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات

لو كان أطراف العلم الإجمالي ممّا يوجد تدريجاً فهل يجب الاحتياط أيضاً بالإتيان بجميعها في الشبهات الوجوبيّة وبتركه في الشبهات التحريميّة أم لا؟

الظاهر الوجوب؛ لأنّ التكليف ولو كان مشروطاً بأمر استقبالي بحيث لم يكن متحقّقاً قبل تحقّق الشرط، كما هو الشأن في جميع الواجبات المشروطة، إلّا أنّه لو فرض كونه معلوماً بالتفصيل لكان اللازم على المكلّف الإتيان بمقدّمات المكلّف به التي لا يقدر عليها بعد ثبوت التكليف. ولا يكون المكلّف معذوراً لو لم يفعلها؛ نظراً إلى أنّ التكليف لم يكن ثابتاً قبل تحقّق الشرط، فكيف يجب على المكلّف تحصيل مقدّماته. وبعده وإن تحقّق التكليف إلّا أنّه معذور في المخالفة، لأجل عدم القدرة على فعل متعلّقه، لأنّ المفروض عدم القدرة على المقدّمات بعد تحقّق الشرط.

وجه عدم المعذوريّة: أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل هذه المقدّمات مع العلم بعدم القدرة عليها بعد ثبوت التكليف وإن لم يكن التكليف متحقّقاً بعد، فإذا كان الأمر كذلك فيما لو كان الواجب المشروط معلوماً بالتفصيل فكيف إذا دار الأمر بين كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً؟

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في وجوب الاحتياط في التدريجيات من

دون فرق بين أن يكون الأمر دائراً بين المعلّق والمنجّز، وبين أن يكون دائراً بين المطلق والمشروط.

أمّا في الأوّل: فواضح بعدما عرفت من كون التكليف في الواجب المعلّق يكون ثابتاً قبل وجود المعلّق عليه أيضاً، فهو عالم إجمالاً بتعلّق تكليف فعلي حالي.

غاية الأمر أنّ المكلّف به مردّد بين أن يكون حاليّاً أو استقبالياً، والعقل يحكم بلزوم الاحتياط، لعدم الفرق بينه وبين الموجودات فعلاً.

وأمّا في الثاني: فلما عرفت من أنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى لا يتوقّف على صدور أمر فعلي من ناحيته، بل يحكم بذلك ولو كان التكليف استقباليّاً، بل قد عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض ولو لم يكن في البين أمر أصلاً، كما لا يخفى.

الأمر الثاني

حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالي

لو اضطرّ إلى أحد الأطراف فتارة يكون الاضطرار إلى طرف معيّن، وأُخرى يكون إلى واحد من الأطراف غير معيّن، وعلى التقديرين قد يكون الاضطرار قبل تعلّق التكليف والعلم بـه، وقد يكون بعدهما، وقد يكون بعد واحد منهما وقبل الآخر، وقد يكون مقارناً لهما أو لأحدهما، فهاهنا صور:

فنقول: أمّا لو كان الاضطرار إلى طرف معيّن وكان الاضطرار قبل تعلّق التكليف أو بعده وقبل العلم فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، سواء قلنا بأنّ الاضطرار من حدود التكليف وقيوده بحيث لا يكون فعليّاً مع الاضطرار ويكون مشروطاً بعدمه، أو قلنا بأنّ الاضطرار وكذا سائر الأعذار أعذار عقليّة والتكليف ثابت فعلي مطلقاً. غاية الأمر أنّه لا يصحّ للمولى الاحتجاج بـه مع وجود مثل الجهل والعجز والاضطرار ونحوها من الأعذار، كما هو الحقّ وقد مرّ تحقيقه في مواضع متعدّدة ولعلّه يأتي أيضاً فيما بعد.

أمّا على القول الأوّل: فلأنّه يشترط في منجزيّة العلم الإجمالي أن يكون متعلّقه التكليف الفعلي الثابت على أيّ تقدير، بحيث لو تبدّل إلى العلم التفصيلي بثبوته في كلّ واحد من الأطراف لكان منجّزاً، وهنا ليس كذلك، لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الشيء الذي تعلّق بـه التكليف فلم يكن حينئذٍ فعليّاً، لاشتراط فعليّته على الفرض بعدم عروض الاضطرار بالنسبة إلى المكلّف بـه. وحينئذٍ فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي على أيّ تقدير، كما هو واضح.

وأمّا على القول الثاني: فلأنّ الاضطرار وإن لم يكن من قيود التكليف الفعلي، إلّا أنّه من قيود التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج، ولابدّ في تأثير العلم الإجمالي من أن يكون متعلّقه هو التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير، ومن الواضح أنّه ليس هنا كذلك؛ لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلّف به، فلا يكون التكليف حينئذٍ صالحاً للاحتجاج وإن كان باقياً على الفعليّة. ومجرّد البقاء على الفعليّة لا يجدي ما لم ينضمّ إليه القابليّة، ولذا لا يكون العلم الإجمالي مؤثّراً لو حصل له الاضطرار إلى جميع الأطراف، كما هو واضح.

إن قلت: لازم ما ذكرت هو جواز القعود عن تكليف المولى فيما لو شكّ في كونه قادراً على إتيان متعلّقه؛ لأنّ مقتضى ما ذكرت هو كفاية مجرّد احتمال كون المضطرّ إليه هو المكلّف به، فإذا كان مجرّد احتمال الاضطرار بالنسبة إلى متعلّق التكليف كافياً في عدم قابليّته للاحتجاج، فكذلك مجرّد احتمال عدم القدرة والعجز عن إتيان المكلّف به يكون كافياً، ضرورة أنّه لا فرق بين الاضطرار والعجز من هذه الحيثيّة أصلاً، وبطلان اللازم واضح كما يظهر بمراجعة العقل والعقلاء، لأنّه لا يكون العبد الشاكّ في القدرة معذوراً عندهم في المخالفة، وحينئذٍ فلابدّ من الالتزام بذلك في الاضطرار كما في المقام.

قلت: الفرق بين المقام وبين مسألة الشكّ في القدرة التي لا يكون العبد فيها معذوراً في المخالفة هو أنّ في المقام يكون الاضطرار معلوماً ولا يكون المكلّف المضطرّ شاكّاً فيه أصلاً، غاية الأمر أنّه يشكّ في انطباقه على مورد التكليف، ويحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلّف به، أو أن يكون غيره، وحينئذٍ فأمره دائر بين أن يكون عروض الاضطرار بالنسبة إلى المكلّف به، فلا

يكون التكليف بالنسبة إليه صالحاً للاحتجاج، وبين أن يكون المضطرّ إليه هو غير المكلّف به، فيكون التكليف بالنسبة إليه قابلاً له، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير، وقد عرفت أنّه شرط في تأثير العلم الإجمالي، فتأمّل، هذا.

وأمّا لو كان الاضطرار إلى المعيّن بعد تعلّق التكليف والعلم به، فالظاهر هنا وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، لأنّ مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير هو لزوم الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعيّة، فإذا عرض له الاضطرار المانع عن ذلك فلا يرى العقل المكلّف معذوراً في ترك الموافقة الاحتمالية، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو كان الاضطرار إلى واحد معيّن من الأطراف.

وأمّا لو كان إلى واحد غير معيّن منها فالظاهر وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً؛ لعدم كون الاضطرار عارضاً للمكلّف به حتّى يخرج التكليف الفعلي المتعلّق به عن الصالحيّة للاحتجاج؛ لأنّ الاضطرار إنّما عرض بالنسبة إلى واحد غير معيّن من الأطراف، فالعلم بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير موجود، ضرورة أنّه لو تبدّل إلى العلم التفصيلي بثبوته في كلّ واحد من الأطراف لكان اللازم رفع الاضطرار بارتكاب الطرف الآخر، واحتمال كون ما يختاره المكلّف هو المكلّف به لا يضرّ بذلك بعد كون ذلك ناشئاً عن جهل المكلّف بالواقع.

وبالجملة: لا مزاحمة بين ثبوت التكليف بالوصف المذكور وبين الاضطرار إلى بعض الأطراف بحسب الواقع، ولذا لو علم المكلّف به تفصيلاً لكان اللازم عليه امتثاله ورفع الاضطرار بالطرف الآخر، وإنّما المزاحمة بينهما

وقع في بعض الأوقات في مقام العمل، لجهل المكلّف بالواقع، وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعيّن والاضطرار إلى غيره، لأنّه في الأوّل لا تكون المزاحمة مستندة إلى الجهل، بل المزاحمة على تقدير كون المضطرّ إليه هو المكلّف به ثابتة مطلقاً مع العلم والجهل، بخلاف الثاني.

وإن شئت قلت: إنّ الاضطرار لم يعرّض المكلّف به هنا له أصلاً، بخلاف الاضطرار إلى المعيّن، فإنّه في أحد الوجهين يكون عارضاً للمكلّف به، كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ بعد اختيار بعض الأطراف لا يكون العلم بالتكليف موجوداً، فلا وجه للاحتياط.

مدفوعة: بأنّ مقتضى ذلك عدم وجوب الاحتياط فيما لو فقد بعض الأطراف أيضاً، ولا يقول به أحد.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر: الخلل فيما أفاده المحقّق الخراساني في الكفاية، حيث إنّه قدس سره ذهب إلى عدم الفرق بين الاضطرار إلى واحد معيّن وبين الاضطرار إلى واحد غير معيّن، وكذا نفي الفرق بين أن يكون الاضطرار سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ واختار الفرق بين الاضطرار وفقد بعض الأطراف، نظراً إلى أنّ الاضطرار من حدود التكليف بخلاف الفقدان.

وقال في هامش الكفاية ما هذا لفظه: لايخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وأمّا لو كان إلى أحدهما المعيّن فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجّز، لعدم منعه عن العلم بفعليّة التكليف المعلوم إجمالاً المردّد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض

الاضطرار إنّما يمنع عن فعليّة التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليّة المعلوم بالإجمال المردّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنّه يمنع عن فعليّة التكليف في البين مطلقاً. فافهم وتأمّل[١]، انتهى.

والخلل في مجموع ما ذكره من وجوه:

أحدها: أنّ الاضطرار لا يكون من قيود التكليف الفعلي وحدوده، بل التكليف فعلي أيضاً مع وجود الاضطرار، غاية الأمر أنّه لا يكون صالحاً للاحتجاج، كما مرّ ويأتي.

ثانيها: أنّ الحكم بعدم الفرق بين صورتي الاضطرار كما في المتن، أو بالفرق بالقول بتأثير العلم إجمالي في الاضطرار إلى غير المعيّن دون الاضطرار إلى المعيّن كما في الهامش ممنوع؛ لما عرفت من ثبوت الفرق بينهما بعكس ما ذكره في الهامش، كما أنّ نفي الفرق بين سبق العلم ولحوقه قد عرفت منعه في الاضطرار إلى المعيّن.

ثالثها: منع الفرق بين الاضطرار وفقدان بعض الأطراف، لأنّه كما لا يكون التكليف الواقعي مؤثّراً مع وجود الاضطرار إلى متعلّقه، كذلك لا يكون بمؤثّر مع فقد المتعلّق، نعم فرق بين ما إذا كان الفقدان قبل تعلّق التكليف والعلم به، وبين ما إذا كان بعدهما، كما أنّ هذا الفرق ثابت في الاضطرار أيضاً، فتدبّر.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٠٩، الهامش ١.

الأمر الثالث

في شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

ربّما يقال ـ كما هو المعروف بين المتأخّرين ـ بأنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أيضاً أن تكون الأطراف ممّا يمكن ابتلاء المكلّف بها عادةً، نظراً إلى أنّ النهي عمّا لا يكون مورداً لابتلاء المكلّف بحسب العادة مستهجن عرفاً؛ لأنّه كما يعتبر في عدم كون النهي قبيحاً عند العقل أن يكون المكلّف قادراً بالقدرة العقليّة على إتيان متعلّقه، كذلك يعتبر في عدم كونه مستهجناً عند العرف أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلّف بالقدرة العاديّة، وهي مفقودة مع عدم الابتلاء بها عادةً.

والوجه في هذا الاعتبار أنّ الغرض من النهي إنّما هو إيجاد الداعي للمكلّف إلى ترك المنهي عنه لاشتماله على المفسدة، وهذا الغرض حاصل بدون النهي فيما لو كان المنهي عنه متروكاً عادةً، كما أنّ الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي له إلى فعل المأمور به لاشتماله على المصلحة الملزمة، ومع ثبوته للمكلّف بدونه لا مجال للأمر أصلاً، لكونه مستهجناً عرفاً.

وممّا ذكر يظهر: أنّ الرافع للاستهجان هو إمكان ثبوت الداعي إلى الفعل في النهي وإلى الترك في الأمر بحسب العادة، فلو فرض عدم هذا الداعي إمّا لعدم القدرة العاديّة على الفعل في الأوّل، وعلى الترك في الثاني، وإمّا لعدم حصول الداعي اتّفاقاً وإن كان مقدوراً عادة يستهجن التكليف.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه هذا المقال.

الفرق بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية

ولا يخفى أنّ ذلك مبني على القول بانحلال الخطابات الشرعيّة إلى الخطابات المتعدّدة حسب تعدّد المكلّفين، فإنّه حينئذٍ لابدّ من ملاحظة المكلّف المتوجّه إليه الخطاب الشخصي وأنّه هل يكون مستهجناً بالنسبة إليه، لأجل الاضطرار أو عدم القدرة العقليّة أو العاديّة أو عدم انصراف إرادته، أو لا يكون كذلك، لفقدان هذه الأُمور، ولايخفى أنّ الالتزام بذلك يوجب محذورات كثيرة:

منها: أنّ لازمه عدم صحّة تكليف العاصي الذي لا يحتمل المولى الآمر أن يؤثّر أمره فيه، فيخرج عن كونه عاصياً، وكذا الكافر بطريق أولى.

ومنها: أنّ لازمه تعميم ذلك بالنسبة إلى الأحكام الوضعية أيضاً، فإنّه كما يستهجن التكليف بحرمة الخمر الموجود في البلاد البعيدة والنهي عن شربه، كذلك يكون جعل النجاسة له أيضاً مستهجناً بعد وضوح أنّ مثل هذا الجعل إنّما هو لغرض ترتيب الآثار، ولا معنى له بعد عدم الابتلاء به عادةً. وحينئذٍ فيلزم أن يكون الخمر الواحد نجساً بالنسبة إلى من كان مبتلى به، وغيرنجس بالنسبة إلى غير المبتلى، وهذا ممّا لا يمكن أن يلتزم به فقيه.

وبالجملة: فلا فرق في الاستهجان بين كون المكلّف غير قادر على إتيان متعلّقه بالقدرة العاديّة، وبين كونه عاصياً لا يحتمل أن يتأثّر من الأمر.

ودعوى: أنّ المصحّح للبعث والتحريك إنّما هو إمكان الانبعاث من المكلّف، وهو متحقّق في العاصي وإن علم بعدم تأثير الأمر فيه، لأنّه لا ينافي العلم بعدم التأثير خارجاً مع إمكان الانبعاث ذاتاً.

مدفوعة: بأنّ البعث لا يمكن أن يصدر إلّا مع تحقّق مباديه التي منها ترتّب الغاية والغرض عليه، وبعد العلم بعدم ترتّب هذه الغاية عليه لأجل العلم بعدم انبعاث المكلّف وعدم تأثير البعث فيه لا تكون المبادئ بأجمعها متحقّقة، وبدونها لا يعقل أن ينقدح في نفس المولى إرادة البعث، كما هو واضح.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الخطابات الشرعيّة خطابات كلّيّة متوجّهة إلى عامّة المكلّفين، بحيث يكون الخطاب في كلّ واحد منها واحداً والمخاطب متعدّداً حسب تعدّد المكلّفين، والمصحّح لهذا النحو من الخطاب العامّ إنّما هو ملاحظة حال نوع المخاطبين دون كلّ واحد منهم، فإن كانوا بحسب النوع قادرين بالقدرة العقليّة والعاديّة يصحّ الخطاب إلى الجميع بخطاب واحد، ولا يكون عجز البعض عقلاً أو عادةً موجباً لاستهجان الخطاب العامّ بعد عدم خصوصية مميّزة للعاجز، وهكذا بالنسبة إلى العاصي والكافر، فإنّ المصحّح لتوجيه الخطاب العامّ الشامل للعاصي والكافر أيضاً إنّما هو احتمال التأثير بالنسبة إلى النوع وإن علم بعدم تأثيره بالنسبة إلى بعض المخاطبين.

وبالجملة: لا وجه للقول بانحلال الخطابات الشرعيّة إلى خطابات متعدّدة حسب تعدّد المخاطبين المكلّفين، خصوصاً بعد كون مقتضى ظواهرها هو وحدة الخطاب وتعدّد المخاطب، بل اللازم إبقائها على ظاهرها، وبه يندفع الإشكالات المتقدّمة، كما أنّه به يظهر الوجه في وجوب الاحتياط في صورة الشكّ في القدرة الذي هو مورد للاتّفاق.

وهذا بخلاف القول بالانحلال، فإنّه حينئذٍ يشكل الوجه في ذلك، لأنّه بعد اختصاص الخطاب والتكليف بالقادرين يكون مرجع الشكّ في القدرة إلى الشكّ في أصل التكليف وهو مجرى البراءة، كما هو واضح.

إذا ظهر لك ذلك: تعرف أنّـه لو كان بعض الأطراف في الشبهـة المحصورة خارجاً عن محلّ الابتلاء غير مقدور بالقدرة العاديّـة لا يكون ذلك موجباً لعدم تنجّز التكليف المعلوم إجمالاً، لأنّ التكليف يكون ثابتاً ولو كان متعلّقـه خارجاً عن محلّ الابتلاء، لأنّ الخروج عن محلّ ابتلاء بعض المكلّفين لا يوجب استهجان الخطاب العامّ والتكليف بنحو العموم، بل الملاك في الاستهجان ما عـرفت مـن خروجـه عن محلّ ابتلاء عامّـة المكلّفين أو أكثرهم. وحينئذٍ فلابدّ من الاحتياط بترك ما هو محلّ للابتلاء أيضاً، هذا مع العلم بالخروج عن محلّ الابتلاء. وأمّا مع الشكّ في ذلك فالأمر أوضح.

كلام المحقّق النائيني فيما لو شكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء

ثمّ إنّ المحقّق المعاصر تَدَّسِرُّ بعد ذهابـه إلى جريان البراءة فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، اختار الاحتياط فيما لو شكّ في ذلك، لا من جهـة الأُمور الخارجيّـة، بل من جهـة إجمال ما هو خارج عن موارد التكـليف الفعلي، حيث قال في كتاب الدرر في وجهـه ما لفظـه:

إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل ـ وهو العلم بوجود مبغوض المولى بين أمور ـ حاصل، وإن شكّ في الخطاب الفعلي مـن جـهـة الشكّ فـي حسـن التكليف وعدمـه.

وهذا المقدار يكفي حجّـة عليـه، نظير ما إذا شكّ في قدرتـه على إتـيان المأمور بـه وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً لـه ذاتاً، وهل لـه أن لا يقدم على الفعل بمجرّد الشكّ في الخطاب الفعلي الناشئ من

الشكّ في قدرته؟ والحاصل أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبغوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال[١]، انتهى.

والمحقّق النائيني أيضاً تمسّك بهذا الوجه لوجوب الاحتياط على ما في التقريرات[٢]، ولكن الفاضل المقرّر ذكر في الحاشية أنّه أورد على شيخه الأُستاذ النقض بما لو علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، لأنّ المفروض أنّه لا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك، فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضي وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء فليقتض ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، وذكر أنّه بعد النقض عليه: أسقط هذا الوجه عن الاعتبار[٣].

وكيف كان: فبناء على مبناهم من كون الاضطرار والعجز ونحوهما من حدود التكليف الفعلي وقيده لا مجال للقول بوجوب الاحتياط مع الشكّ في الخروج عن مورد الابتلاء؛ لأنّ كشف الملاك إنّما هو من طريق تعلّق التكليف بناءً على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، وإلّا فمع عدمه كيف يستكشف الملاك؟

وحينئذٍ: فمع العلم بالخروج عن محلّ الابتلاء لا يكون العلم الإجمالي بمنجّز أصلاً؛ لأنّه لو كان الخارج عن محلّ الابتلاء هو متعلّق التكليف لم يكن التكليف المتعلّق إليه فعليّاً، لأنّ المفروض أنّه من حدود التكليف الفعلي، وأمّا

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٦٥.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٥.

٣ ـ نفس المصدر: ٥٧، الهامش ١.

مع الشكّ في ذلك فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ مرجع الشكّ في الخروج إلى الشكّ في ثبوت التكليف الفعلي وهو مجرى البراءة. وقد عرفت أنّ مقتضى كلامهم جريان البراءة في صورة الشكّ في القدرة، مع أنّهم لا يلتزمون به.

وبالجملة: لو علم بثبوت الملاك من غير طريق الخطاب لكان لما ذكروه وجه، ولكنّ الظاهر أنّ مرادهم استكشافه من طريق التكليف، ومع تقييد إطلاق الهيئة على ما هو المفروض يكون إطلاق المادّة أيضاً المستكشف منه الملاك في كلّ مورد أيضاً مقيّداً، لأنّ الخطاب المتوجّه إلى صنف خاصّ إنّما يستفاد منه ثبوت الملاك في متعلّقه بالنسبة إلى ذلك الصنف فقط، ولا يكون طريقاً إلى ثبوته مطلقاً كما هو واضح، فلا وجه للاحتياط مع الشكّ فضلاً عن صورة العلم.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق فقد عرفت أنّ اللازم هو الاجتناب عن الطرف الآخر الذي هو مورد للابتلاء مطلقاً، فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّه استدلّ **المحقّق النائيني** قدس سره لوجوب الاحتياط مع الشكّ في الخروج عن مورد الابتلاء بوجه آخر أفاده الشيخ قدس سره وهو التمسّك بإطلاقات أدلّة المحرّمات. فقال في تقريب الاستدلال به ما ملخّصه: أنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة الخمر مثلاً وشموله لكلتا صورتي الابتلاء وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهي عنه بنظر العرف، فإذا شكّ في استهجان النهي وعدمه لأجل الشكّ في إمكان الابتلاء وعدمه فالمرجع هو الإطلاق، لأنّ التخصيص بالمجمل مفهوماً المردّد بين الأقلّ والأكثر لا يمنع عن التمسّك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن، بل الجواز في المقام أولى من غيره، لأنّ المقيّد فيما نحن فيه هو حكم العقل، وفي المقيّدات اللبيّة يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهات

المصداقيّة فضلاً عن الشبهات المفهومية إذا كان الترديد بين الأقلّ والأكثر، كما في المقام.

وبالجملة: لا ينبغي التأمّل في جواز التمسّك بإطلاق أدلّة المحرّمات الواردة في الكتاب والسنّة.

فإن قلت: المخصّص المجمل المتّصل بالعامّ يسري إجماله إلى العامّ ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه إذا كان المخصّص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص اللفظي المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظري، وأمّا العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل، لأنّ المخصّص إذا كان ضروريّاً فبمجرّد صدور العامّ من المتكلّم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتفّة بالكلام يسري إجماله إليه. وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلّا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة، فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعامّ ولا يسري إجماله إليه، ومن المعلوم أنّ المخصّص في المقام إنّما يكون من الأحكام العقليّة الضروريّة، لأنّ ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به، كما لا يخفى.

قلت أوّلاً: يمكننا منع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقليّة المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثانياً: أنّ سراية إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العامّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعيّاً غير مختلف المراتب وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج

عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، وأمّا إذا كان الخارج عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشكّ في خروج بعض آخر فإجماله لا يسري إلى العامّ، لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به فتأمّل[١]. انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه على ما في التقريرات.

ويرد عليه وجوه:

منها: أنّ ما أفاده من جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمقيّدات اللبّيّة محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ مبنى ذلك إنّما هو دعوى أنّ العقل يخرج الأفراد والخصوصيات، فمرجع الشكّ في كون شيء مصداقاً للمخصّص إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وهذا المبنى بمكان من البطلان. ضرورة أنّ حكم العقل عبارة عن الكبريات الكلّيّة الثابتة في مواردها، وحكم العقل بخروج الأفراد إنّما هو لملاك واحد مشترك بينهما، فلا فرق بين قيام الدليل اللفظي على التخصيص وحكم العقل بذلك أصلاً. فكما لا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص في المخصّصات اللفظية فكذلك لا يجوز في اللبّيّات أيضاً.

ومنها: أنّ الفرق بين العقل الضروري والنظري محلّ منع، بل الظاهر عدم الفرق بينهما من حيث كونهما كالمخصّص المتّصل؛ لأنّ العقل النظري وإن كان لا ينتقل الذهن إليه إلّا بعد الالتفات إلى المبادئ الموجبة لذلك، إلّا أنّه

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٥٧ ـ ٦٠.

بعد الانتقال يعلم بعدم كون الظهور المنعقد للعامّ قبل الالتفات إلى تلك المبادئ ظهوراً حقيقيّاً وأنّه أخطأ في توهّمه انعقاد الظهور للعامّ؛ لأنّه بعد الانتقال يعلم بكون دائرة العامّ من أوّل صدوره من المولى كانت أضيق ممّا كان يتوهّمه سابقاً.

وهذا بخلاف المخصّص اللفظي المنفصل، فإنّ العامّ كان منعقداً ظهوره في العموم ولا يجوز رفع اليد عنه إلّا بالمقدار الذي يكون المخصّص فيه حجّة، وهو الأقلّ، ضرورة أنّ رفع اليد بالنسبة إلى الأكثر يكون من قبيل رفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة.

وأمّا في المقام فبعد استكشاف حكم العقل يعلم بعدم انعقاد ظهور له في العموم أصلاً كالعقل الضروري. وتوهّم الانعقاد لايوجب التفكيك، فكما يسري الإجمال إلى العامّ في العقل الضروري فكذلك يسري إليه في العقل النظري، فلا يجوز التمسّك به في كلتا الصورتين فتدبّر.

ومنها: أنّ ما أفاده من الجواب الثاني عن الإشكال الذي أورده على نفسه يرد عليه: ـ مضافاً إلى عدم الفرق بين مثال الفاسق وبين المقام؛ لأنّ الفاسق أيضاً ذو مراتب، للفرق بين الفسق الناشئ من التصرّف في مال الغير مثلاً وبين الفسق الناشئ من قتل النفس المحترمة عمداً، كما هو واضح.

وحينئذٍ فلو ثبت أنّ عنوان الفاسق يصدق أيضاً على مرتكب الصغيرة تكون هذه المرتبة من الفسق من المراتب النازلة لعنوان الفسق ـ أنّ الفرق بين ما إذا كان عنوان المخصّص عنواناً واقعيّاً غير مختلف المراتب، وما إذا كان عنواناً ذا مراتب مختلفة في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الأوّل دون الثاني، ممّا لا يكون له وجه؛ لأنّ المخصّص ولو كان عنواناً ذا مراتب إذا كان متّصلاً بالعامّ سواء كان

لفظياً أو عقلياً ضرورياً يسري إجماله إلى العامّ لا محالة ويمنع عن انعقاد ظهور للعامّ في العموم، وليس هنا حجّة على العموم حتّى يتمسّك بها في المقدار الذي لا يكون المخصّص حجّة بالنسبة إليه.

وبالجملة: اتّصال المخصّص بالعامّ مانع عن كون ظهوره متّبعاً وقابلاً للاحتجاج؛ لأنّ الكلام ما دام كون المتكلّم مشتغلاً به لا ينعقد له ظهور متّبع حتّى إذا فرغ المتكلّم منه، وهذا واضح جدّاً.

وحينئذٍ: فلا فرق من هذه الحيثيّة بين كون المخصّص ذا مراتب أو غيره، فمرجع التمسّك بالعامّ حينئذٍ إلى التمسّك به في الشبهة المصداقيّة لنفس العامّ، وهو ممّا لا يجوز قطعاً.

وما ذكره من أنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر خروج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الكلام في الشبهة المفهوميّة التي هي عبارة عن كون مفهوم المخصّص مجملاً ولا يعلم انطباقه على بعض المصاديق.

وحينئذٍ فلا يلزم من دخول بعض المراتب أو خروجه تخصيص زائد أصلاً. نعم لو علم بكون المفهوم ذا مراتب وشكّ مع ذلك في خروج بعض المراتب وعدمه يكون ذلك من قبيل إجمال المراد، ولا يكون من قبيل الشبهة المفهوميّة أصلاً.

ثمّ إنّه أورد المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية على هذا الوجه الذي أفاده الشيخ وتابعه المحقّق النائيني بما لفظه: إنّه لو شكّ في ذلك ـ يعني في صحّة انقداح الداعي إلى الفعل في نفس العبد ـ كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ في

اعتباره في صحّته[١]. وقال في هامشها: نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء ـ لو لم يكن هناك ابتلاء مصحّح للتكليف ـ كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالّاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحّح لها، كما لا يخفى فافهم[٢]، انتهى.

وأجاب عنه المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات ـ بما ملخّصه: إنّ إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمري، ولو كان التمسّك بالمطلقات مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق لانسدّ باب التمسّك بالمطلقات بالكلّية، إذ ما من مورد يشكّ في التقييد إلّا ويرجع إلى الشكّ في إمكان الإطلاق، خصوصاً على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، لأنّ الشكّ في كلّ قيد يلازم الشكّ في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد.

وبالجملة: الإطلاق اللفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمري، كما أنّ الخطاب اللفظي يكشف عن ثبوت الملاك والمناط، وحينئذٍ فيؤخذ بظاهر الإطلاق في الموارد المشكوكة ويستكشف منه إنّاً عدم استهجان التكليف في مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهمّ العن بني اُميّة قاطبة» عدم إيمان من شكّ في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة، مع أنّ حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكّن عادة[٣]، انتهى.

---

١ ـ كفاية الاُصول: ٤١٠.

٢ ـ نفس المصدر: ٤١٠، الهامش ٤.

٣ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٦١ ـ ٦٢.

وفيه: وضوح الفرق بين المقام وبين المقيّدات الأُخر؛ لأنّ استهجان الخطاب مع عدم الابتلاء ممّا يكون بديهيّاً عند العامّة، بخلاف قضيّة المصلحة والمفسدة التي ذهب إليها جمع من العلماء لنهوض الدليل عليها وتكون مغفولاً عنها عند العرف والعقلاء، فإذا ورد «أكرم العلماء» مثلاً، يكون المتفاهم منه بنظر العرف هو وجوب إكرام الجميع من غير توجّه إلى ثبوت المصلحة في إكرام الجميع، ويكون العموم حجّة لا يرفعون اليد عنها في موارد الشكّ في التخصيص. وهذا بخلاف المقام الذي لا يكون الخطاب مطلقاً بنظرهم وشاملاً لكلتا صورتي الابتلاء وعدمه، بل يكون مقيّداً من أوّل الأمر بصورة الابتلاء. وحينئذٍ فلا يجوز التمسّك به مع الشكّ في الابتلاء وعدمه، كما هو واضح.

الأمر الرابع

في الشبهة الغير المحصورة

ولابدّ من جعل البحث فيها فيما إذا كان الحكم الموجود بين الأطراف الغير المحصورة ثابتاً من إطلاق أو عموم أو قيام أمارة، ضرورة أنّه لو كان معلوماً بالعلم الوجداني فقد عرفت في أوّل مبحث الاشتغال أنّه يحرم مخالفته، ويجب موافقته قطعاً. ولا يعقل الترخيص ولو في بعض الأطراف لعدم اجتماع الفعليّة على أيّ تقدير مع الإذن في البعض فضلاً عن الكلّ.

كما أنّه لابدّ من تمحيض الكلام في خصوص الشبهة الغير المحصورة وأنّ كثرة الأطراف بنفسها هل يوجب الاجتناب عن الجميع أم لا؟ مع قطع النظر عن العسر أو الاضطرار أو عدم الابتلاء، فإنّ هذه الأُمور نافية للاحتياط حتّى في الشبهة المحصورة.

فمحلّ النزاع في الشبهة الغير المحصوره هو ما لو كانت الشبهة محصورة لوجب الاحتياط فيها.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا وجه للتمسّك في المقام بالعسر أو عدم الابتلاء، كما صنعه الشيخ في الرسالة[1] وغيره في غيرها فتدبّر.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٣٠ ـ ٤٣١.

فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة

ثمّ إنّه تدلّ على عدم وجوب الاحتياط فيها وجوه:

منها: دعوى الإجماع بل الضرورة من غير واحد من الأعلام قدّس سرّهم[١].

ومنها: الأخبار الكثيرة الدالّة على عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو خصوص الغير المحصورة منها، كصحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه**».

وقد عرفت ظهورها في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وهي وإن كانت شاملة للمحصورة أيضاً، إلّا أنّه لابدّ من تقييدها وحملها على غير المحصور.

ودعوى أنّ ذلك حمل على الفرد النادر مدفوعة جدّاً؛ لمنع كون الشبهة الغير المحصورة قليلة نادرة بالنسبة إلى المحصورة لو لم نقل بكونها أكثر، كما يظهر لمن تدبّر في أحوال العرف.

ومنه يظهر الخلل فيما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسالة في مقام الجواب عن الاستدلال بالأخبار الدالّة على حلّية كلّ ما لم يعلم حرمته من أنّ هذه الأخبار نصّ في الشبهة البدويّة، وأخبار الاجتناب نصّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن

---

١ ـ جامع المقاصد ٢: ١٦٦، روض الجنان: ٢٢٤ / السطر ٢١، الفوائد الحائرية: ٢٤٧.

٢ ـ تقدّمت في الصفحة ٨٨.

أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً بل ترجيحاً بلا مرجّح[١].

وجه الخلل: ما عرفت من ظهور مثل الصحيحة في خصوص الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنّ الشيء الذي فيه الحلال والحرام هو عبارة عن المختلط بهما والشبهة البدويّة لا تكون كذلك.

وحينئذٍ: فبعد إخراج الشبهة المحصورة ـ لحكم العقلاء باستلزام الإذن في الارتكاب فيها للإذن في المعصية، وهو مضافاً إلى قبحه غير معقول كما عرفت ـ تبقى الشبهة الغير المحصورة باقية تحتها. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا الشمول للشبهة البدويّة فكونها نصّاً فيها وظاهراً في الشبهة الغير المحصورة محلّ نظر، بل منع، كما لا يخفى.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً ما رواه البرقي في محكي المحاسن عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة. فقال: «**أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبِع وكُل، والله إنّي لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان**»[٢]. فإنّه لو اُغمض النظر عن المناقشة في السند وكذا في المضمون من جهة صدورها تقيّة ـ لما عرفت سابقاً من عدم حرمة الجبن الذي علم تفصيلاً بوضع الأنفحة من الميتة فيه عند علمائنا

---

١ ـ فرائد الاُصول ٢: ٤٣٢.

٢ ـ المحاسن: ٤٩٥ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.

الإماميّة رضوان اللّه عليهم، خلافاً للعامّة العمياء، والرواية مقرّرة لهذا الحكم ـ تكون دلالتها على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة واضحة.

وما ادّعاه الشيخ قدس سره في الرسالة من أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدّعي[1] فيه نظر واضح؛ لأنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الجبن في مكان مع العلم بعدم كونه من الأمكنة التي توضع فيها الميتة في الجبن ممّا لا ينبغي أن يصدر من الإمام عليه السلام ، ولا أن يقع مورداً للشكّ، كما هو واضح.

بل الظاهر أنّ المراد أنّ مجرّد احتمال كون الجبن موضوعاً فيه الميتة وأنّه من الجبن المنقولة من الأمكنة التي يوضع فيها الميتة في الجبن لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن، وهذا هو المطلوب في باب الشبهة الغير المحصورة، كما أنّ قوله عليه السلام : «**ما أظنّ كلّهم يسمّون**»، ظاهر في أنّ العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان لا يوجب الاجتناب عن جميع اللحوم. ودعوى أنّ المراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحلّية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين ـ كما في الرسالة[2] ـ غريبة جدّاً ومخالفة للظاهر قطعاً.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٣٣.

٢ ـ نفس المصدر.

ثمّ إنّه يدلّ على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة الروايات الكثيرة الأُخر التي جمعها المحقّق الطباطبائي في حاشيته على المتاجر في باب جوائز السلطان، مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أتى رجل أبي عليه السلام ، فقال: إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربى، وقد أعرف أنّ فيه رباً وأستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله، لحال علمي فيه... إلى أن قال: فقال أبو جعفر عليه السلام : إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإنّ المال مالك»[١]. وغيرها من الروايات الأُخر من أراد الاطّلاع عليها فليراجع الحاشية[٢].

ومنها: ما أفاده المحقّق المعاصر في كتاب الدرر[٣]، وتوضيحه: أنّ تنجّز التكليف عند العقلاء عبارة عن كونه بحيث يصحّ للمولى الاحتجاج به على العبد والمؤاخذة على مخالفته، وهذا المعنى غير متحقّق في الشبهة الغير المحصورة، لأنّ احتمال الحرام قد بلغ من الضعف إلى حدّ لا يكون مورداً لاعتناء العقلاء واعتمادهم عليه، بل ربّما يعدّون من ترتّب الأثر على هذا النحو من الاحتمال سفيهاً خارجاً عن الطريقة العقلائيّة، ألا ترى أنّ من كان له ولد في بلد عظيم كثير الأهل، فسمع وقوع حادثة في ذلك البلد منتهية إلى قتل واحد من أهله، لو

---

١ ـ الكافي ٥: ١٤٥ / ٥، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٥، الحديث ٣.

٢ ـ حاشية المكاسب، المحقّق اليزدي ١: ٣٣.

٣ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١.

ترتّب الأثر على مجرّد احتمال كون المقتول هو ولده فأقام بالتعزية والتضرّع يعدّ مذموماً عند العقلاء مورداً لطعنهم، بل لو كان مثل هذا الاحتمال سبباً لترتيب الأثر عليه لانسدّ باب المعيشة وسائر الأعمال، كما هو واضح.

وبالجملة: فالتكليف وإن كان معلوماً لدلالة الإطلاق عليه أو نهوض أمارة شرعيّة على ثبوته، إلّا أنّ في كل واحد من الأطراف أمارة عقلائية على عدم كونه هو المحرّم الواقعي، لأنّ احتماله مستهلك في ضمن الاحتمالات الكثيرة على حسب كثرة الأطراف، ومع بلوغه إلى هذا الحدّ يكون عند العقلاء بحيث لا يكون قابلاً للاعتناء أصلاً. وحينئذٍ فيجوز ارتكاب جميع الأطراف مع وجود هذه الأمارة العقلائيّة بالنسبة إلى الجميع، هذا.

ولكنّ المحقّق المزبور بعد توجيهه جواز الارتكاب بما يرجع إلى ذلك قال: ولكن فيما ذكرنا أيضاً تأمّل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالسلب الكلّي؟[1] انتهى.

ولكن لا يخفى أنّ هذه الشبهة إنّما تتمّ لو كان متعلّق الاطمئنان متّحداً مع متعلّق العلم، ولكنّه ليس كذلك، لأنّ المعلوم هو وجود الحرام بين هذه الأطراف، ومتعلّق الاطمئنان هو خروج كلّ واحد منها بالقياس إلى غيرها، فحصل الاختلاف بين المتعلّقين. كيف ولو لم يمكن اجتماعهما لأجل التنافي يلزم ذلك في الشبهة المحصورة أيضاً، فإنّه كيف يجتمع العلم بوجود الحرام بين الإثنين مع الشكّ في كلّ واحد منهما أنّه هو المحرّم، ومن المعلوم ثبوت التنافي بين العلم

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٧١.

بالموجبة الجزئية والشكّ في السلب الكلّي. والسرّ في ذلك ما عرفت من اختلاف المتعلّقين، فتدبّر، هذا.

ويمكن إبداء شبهة أُخرى، وهو أنّ الأمارة مطلقاً عقليّة كانت أو شرعيّة إنّما تكون معتبرة مع عدم العلم بكونها مخالفة للواقع، سواء كان العلم تفصيليّاً أو إجماليّاً، وفي المقام نعلم إجمالاً بأنّ واحداً من هذه الأمارات العقليّة المتكثّرة القائمة على خروج كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيرها مخالف للواقع قطعاً، للعلم الإجمالي بوجود الحرام بينها.

ولكن يدفع الشبهة: أنّه كما كانت الأمارة قائمة على عدم كون كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيره هو المحرّم الواقعي، كذلك هنا أمارة عقلائيّة على عدم كون كلّ أمارة بالقياس إلى غيرها هي الأمارة المخالفة للواقع، لأنّ الشبهة فيه أيضاً غير محصورة، فتأمّل.

ضابط الشبهة الغير المحصورة

ثمّ إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة يختلف حسب اختلاف الوجوه التي استدلّ بها لعدم الوجوب؛ أي الاحتياط فيها، فلو تمسّك فيها بالإجماع فالواجب الرجوع إلى العرف في تعيين مفهومها. وقد اختلف كلماتهم في تحديد المعنى العرفي، فعن الشهيد والمحقّق الثانيين[1] وبعض آخر[2] أنّه عبارة عمّا يعسر

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٢: ٤٣٦، جامع المقاصد ٢: ١٦٦، روض الجنان: ٢٢٤ / السطر ٢٠.

٢ ـ مدارك الأحكام ٣: ٢٥٣.

عدّه مطلقاً ، أو في زمان قصير كما عن المحقّق الثاني ، وحكي عن غيرهم أُمور أُخر لعلّه يأتي بعضها.

ولكن حيث إنّ الإجماع ممّا لا يجوز التمسّك به، لاختلاف العلل الموجبة للحكم بعدم وجوب الاحتياط، كما هو المحتمل قويّاً فلا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام فلا طائل تحت النزاع في موضوعه وتحقيق ما هو الحقّ. ولكنّه على تقدير ثبوته لا يقتضي إلّا عدم وجوب الموافقة القطعية، لأنّه القدر المتيقّن منه، وأمّا جواز المخالفة القطعية بارتكاب الجميع فلا يستفيد منه بعد عدم تيقّن كونه معقد الإجماع أيضاً ، هذا.

وأمّا لو استند في الحكم إلى الروايات المتقدّمة ونظائرها فليس هنا عنوان الشبهة الغير المحصورة حتّى ينازع في تعيين معناها وبيان مفهومها؛ لأنّها لا تدلّ إلّا على حلّية الشيء المختلط من الحلال والحرام، وهي وإن كانت مخصّصة بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، إلّا أنّ عنوان المخصّص ليس أيضاً هو عنوانها، بل مورد المخصّص هو ما إذا كان الترخيص في ارتكاب الجميع مستلزماً للإذن في المعصية بنظر العقل أو العقلاء، ففي غير هذا المورد يتمسّك بالعموم ويحكم بالترخيص.

وممّا ذكرنا يظهر أيضاً أنّه بناءً على هذا الوجه كما لا تكون الموافقة القطعية واجبة، كذلك لا تكون المخالفة القطعية بمحرّمة أصلاً؛ لدلالة الروايات على حلّية مجموع الشيء المختلط من الحلال والحرام. وقد عرفت فيما سبق أنّ مرجع ذلك إلى رفع اليد عن التكليف التحريمي الموجود في البين لمصلحة أقوى، وحينئذٍ فلو كان من أوّل الأمر قاصداً لارتكاب الجميع لوجود الخمر بين الأطراف ولا يتحقّق العلم بارتكابه إلّا بعد ارتكاب الجميع لا يكون

عاصياً، بل ولا متجرّياً؛ لعدم كون الخمر الموجود بينها بمحرّم أصلاً بعد حصول الاختلاط، هذا.

ولو استند في الباب إلى الوجه الأخير[1] الذي أفاده في كتاب الدرر فالضابط هو بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ يكون احتمال كون كلّ واحد منها هو المحرّم الواقعي ضعيفاً، بحيث لم يكن معتنى به عند العقلاء أصلاً. فكلّما بلغت الكثرة إلى هذا الحدّ تصير الشبهة غير محصورة.

ومقتضى هذا الوجه أيضاً جواز ارتكاب الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ في كلّ واحد من الأطراف أمارة عقلائيّة على عدم كونه هو المحرّم الواقعي حتّى فيما إذا بقي طرف واحد، فإنّ الأمارة أيضاً قائمة على عدم كونه هو المحرّم، بل المحرّم كان في ضمن ما ارتكبه.

نعم لو كان قصده من أوّل الأمر ارتكاب المحرّم الواقعي بارتكاب الجميع وارتكب واحداً منها واتّفق مصادفته للمحرّم الواقعي تصحّ عقوبته عليه، كما لا يخفى.

بيان المحقّق النائيني في ضابط الشبهة الغير المحصورة

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره أفاد في بيان ضابط الشبهة الغير المحصورة ما ملخّصه: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو نحوهما لأجل الكثرة. فلابدّ في الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: كثرة العدد، وعدم التمكّن

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٣٥.

من جمعه في الاستعمال. فالعلم بنجاسة حبّة من الحنطة في ضمن حقّة منها لا يكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقّة من الحنطة بطحن وخبز وأكل، مع أنّ نسبة الحبّة إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف. كما أنّ مجرّد عدم التمكّن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال فقط لا يوجب أن تكون الشبهة غير محصورة، إذ ربّما لا يتمكّن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، فلابدّ فيها من اجتماع كلا الأمرين.

ومنه يظهر عدم حرمة المخالفة القطعيّة؛ لأنّ المفروض عدم التمكّن العادي منها، وكذا عدم وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعيّة. لأنّ الوجوب يتوقّف على تعارض الأُصول في الأطراف، وتعارضها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية. ليلزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم ـ كما هو المفروض ـ لم يقع التعارض، ومع عدمه لايجب الموافقة القطعية[1]، انتهى.

وفيه وجوه من النظر:

الأوّل: أنّ المراد بالتمكّن العادي من الجمع في الاستعمال إن كان هو الإمكان دفعةً؛ أي في أكل واحد أو شرب واحد أو لبس كذلك وهكذا. فهذا يوجب دخول أكثر الشبهات المحصورة في هذا الضابط، لأنّ كثيراً منها ممّا لا يمكن عادةً جمعها في استعمال واحد، لأجل كثرة أطرافه المحصورة. وإن كان المراد هو الإمكان ولو تدريجاً بحسب مرور الأيّام والشهور والسنين فلازمه خروج أكثر

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١١٧ ـ ١١٩.

الشبهات الغير المحصورة؛ لإمكان جمعها في الاستعمال تدريجاً، كما هو واضح.

الثاني: أنّك عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ التكاليف الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المخاطبين، ولا تكون مشروطة بالعلم والقدرة ونظائرهما، غاية الأمر أنّ الجاهل والعاجز معذوران في المخالفة؛ لأنّ الملاك في حسن الخطاب بنحو العموم واستهجانه غير ما هو المناط فيهما بالنسبة إلى الخطاب الشخصي، فلو لم يكن الشخص قادراً على ترك المنهي عنه يكون معذوراً، كما أنّه لو لم يكن قادراً على إتيان المأمور به يكون كذلك. فالموجب للمعذوريّة إنّما هو عدم القدرة على الترك في الأوّل، وعلى الفعل في الثاني لتحقّق المخالفة، وأمّا لو لم يكن قادراً على الفعل في الأوّل وعلى الترك في الثاني فلا معنى للعذر هنا، لعدم حصول المخالفة منه أصلاً، كما لا يخفى.

وحينئذٍ: فما أفاده من أنّ عدم التمكّن العادي من المخالفة القطعية يوجب أن لا تكون محرّمة، ممنوع؛ لأنّ عدم التمكّن لا يوجب تحقّق المنهي عنه حتّى يرتفع حكمه أو يصير معذوراً، فتدبّر.

الثالث: أنّه لو سلّم ما ذكر فنقول: إنّ ما تعلّق به التكليف التحريمي هو الخمر الموجود في البين، فلابدّ من ملاحظة عدم التمكّن بالنسبة إليه، وأمّا الجمع بين الأطراف الذي هو عبارة أُخرى عن المخالفة القطعيّة فلا يكون مورداً لتعلّق التكليف حتّى يكون عدم التمكّن العادي من المكلّف به موجباً لرفع التكليف المتعلّق به.

وبالجملة: ما هو مورد لتعلّق التكليف ـ وهو الخمر الموجود بين الأطراف المتكثّرة ـ يكون متمكّناً من استعماله في نفسه؛ لأنّه لا يكون إلّا في إناء واحد مثلاً، وما لا يتمكّن من استعماله ـ وهو الجمع بين الأطراف ـ لا يكون متعلّقاً

لحكم تحريمي أصلاً. نعم يحكم العقل بلزوم تركه في أطراف الشبهة المحصورة أو غيرها أيضاً بناءً على بعض الوجوه، كما عرفت.

مقتضى القاعدة عند الشكّ في كون شبهة محصورة أو غير محصورة

ثمّ إنّه لو شكّ في كون شبهة محصورة أو غيرها من جهة المفهوم أو المصداق فهل القاعدة تقتضي الاحتياط أم لا؟

ولنتكلّم في ذلك بناءً على الوجهين الأخيرين اللذين يمكن الاستدلال بهما لنفي وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة، وإن كان الاستناد إلى كلّ واحد مستقلّاً، لا يخلو عن الإيراد؛ لعدم وفاء الروايات بتمام المقصود، لأنّها لا تشمل الشبهة الغير المحصورة الوجوبية، بل يختصّ بالتحريمية منها، وعدم خلوّ الوجه الأخير من المناقشة؛ لأنّه لو فرض بعد العلم الإجمالي بوجود الحرام بين الأطراف الغير المحصورة أنّه ظنّ بالظنّ الغير المعتبر أنّ الحرام إنّما هو بين أطراف محصورة منها، كما لو ظنّ بوجود الحرام بين عشرة معيّنة من الألف الذي يعلم إجمالاً بأنّ واحداً منه حرام واقعاً، لم يكن حينئذٍ أمارة عقلائيّة على عدم كون كلّ واحد من الأطراف هو الحرام الواقعي بالقياس إلى غيره؛ لعدم اجتماع الظنّ بوجوده بينها مع الأمارة العقلائية على الخلاف في كلّ واحد منها، كما لا يخفى.

هذا، ولكنّ الاستناد إلى مجموع الوجهين وجعلهما دليلاً واحداً خال عن المناقشة والإيراد.

وكيف كان: فبناءً على كون الدليل في المقام هي الروايات الدالّة على

حلّيـة المختلط من الحلال والحرام مطلقاً، فإن قلنا: بأنّها قد خصّصت بالإجماع على وجوب الاجتناب في الشبهـة المحصورة بـعنوانـها، فـإن كـانت الشـبهـة مفهوميّـة دائرة بين الأقلّ والأكثر، يجب الرجوع في مورد الشكّ إلى الروايـات الدالّـة على الحلّيـة، كما هو الشأن في نظائر المقام ممّا كـان الشكّ مـن جـهـة المفهوم وتردّده بين الأقلّ والأكثر.

وإن كانت الشبهـة مصداقيّـة كما إذا علم بأنّ الألف يكون من الشبهـة الغير المحصورة ونصفـه من المـحصورة، ولكـن شكّ فـي أنّ أطـراف هـذه الشـبهـة الخارجيّـة هل تبلغ الألف أو لا تـتجاوز عن نصفـه فلا مجال من الرجـوع إلى الإجماع بعد عدم إحراز موضوعـه، ولا من الرجوع إلى الروايات؛ لأنّـه من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهـة المصداقيـة للمخصّص، وقد حقّق سابقاً عدم الجواز، بل اللازم الرجوع إلى أدلّـة التكاليف الأوّليـة والحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت المرخّص، كما هو واضح.

هذا كلّـه لو كان المخصّص للروايات هو الإجـماع عـلى خـروج عـنوان الشبهـة المحصورة، وأمّا لو كان المخصّص هو حكم عقل العرف بلزوم رفع اليد عن العموم في ما يوجب الإذن في المعصيـة فاللازم بناءً على ما ذكرنا سابقاً من أنّ الدليل العقلي إنّما يكون كالمخصّص المتّصل ضروريّاً كان أو نـظريّاً، يكـون العامّ من أوّل الأمر مقيّداً بغير صورة يستلزم الإذن في المعصيـة الذي هو قبيح، فلا يجوز التمسّك بـه في مورد الشكّ؛ لأنّـه من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهـة المصداقيـة لنفسـه، وهو لا يجوز اتّفاقاً، هذا.

وأمّا لو كان الدليل هو الوجـه الأخير، فـإن كـانت الشـبهـة مـصداقـيّـة فالظاهر أنّـه لا يجب الاجتناب؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي في

البين وإن كان موجباً للاحتياط، إلّا أنّه إذا خرج من ذلك ما إذا قامت الأمارة العقلائية على عدم كون كلّ واحد من الأطراف هو الحرام الواقعي بالقياس إلى غيره فهو نظير ما إذا دلّ الدليل الشرعي على ذلك، فالتمسّك بدليل التكليف الواقعي في مورد الشكّ من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وحينئذٍ فلا يبقى وجه لوجوب الاجتناب.

وأمّا لو كانت الشبهة مفهوميّة فالواجب الرجوع إلى دليل التكليف الواقعي والحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت كون مورد الشكّ خارجاً، نظير ما إذا كان المخصّص اللفظي مجملاً مفهوماً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما لايخفى.

تنبيهان:

الأوّل: أنّه بعد الحكم بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة هل تكون الأطراف محكومة بالحكم المترتّب على الشكّ البدوي، فلا يجوز التوضّي بالمائع المشتبه بين الماء والبول بالشبهة الغير المحصورة ـ كما هو الشأن في المشتبه بالشبهة البدويّة ـ ضرورة لزوم إحراز كون ما يتوضّى به ماءً مطلقاً، أو تسقط الأطراف عن حكم الشكّ البدوي أيضاً، فيجوز الوضوء بالمائع المردّد بين الماء والبول في المثال؟

وجهان: مبنيّان على الوجهين السابقين اللذين استند إليهما لنفي وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة.

فإن كان المستند في ذلك هي روايات الحلّ فلايجوزالتوضّي به في المثال؛ لأنّ مدلولها مجرّد الحلّية في مقابل الحرمة، وأمّا إثبات الموضوع وأنّ

الحلال هو الماء فلا تدلّ عليه أصلاً، كما هو الشأن في الشكّ البدوي، كما لا يخفى.

وأمّا لو كان المستند هو الوجه الأخير الذي مرجعه إلى وجود أمارة عقلائيّة في كلّ واحد من الأطراف فتسقط عن حكم الشكّ البدوي أيضاً؛ لأنّ الأمارة قائمة على عدم كون كلّ واحد منها هو البول والمفروض اعتبار هذه الأمارة شرعاً، فكلّ واحد من الأطراف محكوم شرعاً بعدم كونه بولاً، فيجوز التوضّي به، هذا.

ولا يخفى: أنّه بناءً على ما أفاده المحقّق النائيني[١] من الوجه لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة ـ وهو أنّه لا تكون المخالفة القطعية بمحرّمة، لعدم القدرة عليها، ووجوب الموافقة القطعيّة فرع حرمة المخالفة، فإذا فرض عدمها لا تكون الموافقة أيضاً واجبة ـ لابدّ من الالتزام بكون حكم كلّ واحد من الأطراف هو حكم الشكّ البدوي، كما هو واضح، مع أنّه ذكر الفاضل المقرّر أنّه كان شيخه الأُستاذ مائلاً إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً[٢] فتدبّر.

الثاني: أنّك عرفت[٣] أنّ روايات الحلّ لا تشمل الشبهة الغير المحصورة الوجوبيّة، لانحصار موضوعها بالمختلط من الحلال والحرام. نعم الوجه الأخير يشمل الصورتين معاً. وحينئذٍ فلو نذر أن يشرب من إناء معيّن واشتبه بين

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٤٠.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١١٩.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٨٨ ـ ٨٩.

الأواني الغير المحصورة وخرج جميع الأطراف عن محلّ الابتلاء وبقي واحد منها فقط فلا يجب الشرب من الإناء الذي هو محلّ للابتلاء؛ لقيام الأمارة العقلائية على عدم كونه هو الإناء الذي نذر أن يشرب منه، بعد كون احتمال أنّه هو ذلك الإناء ضعيفاً لا يعتنى به عند العقلاء.

نعم لو كان متمكّناً من الشرب من الأواني الكثيرة التي نسبتها إلى مجموع الأواني الغير المحصورة نسبة المحصور يجب الاحتياط بالشرب من جميع ما يتمكّن من شربه، والسرّ أنّ ترك الشرب من مجموع ما يتمكّن من شربه لابدّ وأن يكون مستنداً إلى الأمارة العقلائيّة، ضرورة أنّ العلم الإجمالي يقتضي الموافقة القطعية مع القدرة، والاحتماليّة مع عدمها، والمفروض أنّ الأمارة العقلائيّة لا تكون قائمة على عدم كون الإناء المعيّن الذي نذر الشرب منه في جملة الأواني التي يتمكّن من شربها؛ لأنّ نسبة هذه الأواني إلى الجميع نسبة المحصور، والأمارة لا تكون قائمة إلّا في غير المحصور، كما لا يخفى.

الأمر الخامس

في حكم الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي بوجود النجس

وتنقيح الكلام في هذا المقام يتمّ برسم اُمور:

في صور العلم بالملاقاة

الأوّل: أنّ العلم بالملاقاة قد يكون متقدّماً على العلم الإجمالي بوجود النجس في البين، وقد يكون متأخّراً عنه، وقد يكون مقارناً معه، وعلى أيّ تقدير فقد يكون الملاقى ـ بالفتح ـ مورداً للابتلاء، وقد يكون خارجاً عنه مطلقاً أو حين العلم الإجمالي بالنجس.

ثمّ إنّه قد يعلم أوّلاً بنجاسة الملاقى والطرف، وقد يعلم أوّلاً نجاسة الملاقي والطرف، وقد يعلم نجاسة الملاقى والملاقي أو الطرف.

في أنّ ملاقي النجس نجس بعنوانه

الثاني: أنّ الظاهر أنّ نجاسة ملاقي النجس إنّما هي حكم وضعي تعبّدي ثابت لموضوعه، ولا تكون من آثار النجس بحيث كان معنى الاجتناب عن النجس راجعاً إلى الاجتناب عنه وعمّا يلاقيه.

نعم يمكن أن يقال بأنّ تنجيس النجس الراجع إلى سببيّته لنجاسة الملاقي يكون مجعولاً شرعاً، بناءً على ما هو الحقّ من إمكان جعل السببيّة، وأمّا السراية التكوينيّة فقد لا تكون متحقّقة، كما لا يخفى.

وبالجملة: فظاهر مثل قوله: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[١] هو كون النجس منجّساً للماء الغير البالغ حدّ الكرّ وموجباً لنجاسته، ومرجع ذلك إلى تأثيره شرعاً في نجاسة ملاقيه. وأمّا الحكم بأنّ معنى الاجتناب عن النجس هو الاجتناب عنه وعمّا يلاقيه فلا وجه له وإن كان قد يستدلّ لذلك بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجزَ فَاهجُر﴾[٢] لأنّ التهجر عن النجاسات لا يتحقّق إلّا بالتهجّر عن ملاقيها، وبرواية جابر الجعفي عن أبي جعفرعليه السلام أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفرعليه السلام: «**لا تأكله**»، فقال الرجل: الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي من أجلها، فقال أبو جعفرعليه السلام: «**إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، إنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شيء**»[٣].

وجه الدلالة أنّهعليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

أقول: أمّا قوله تعالى: ﴿وَالرُّجزَ فَاهجُر﴾ فنمنع أوّلاً أن يكون المراد بالرجز هي الأعيان النجسة، وثانياً كون المراد بالتهجّر هو التهجّر عنه وعمّا يلاقيه.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨ ـ ١٥٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و٢ و٥ و٦.

٢ ـ المدثّر (٧٤): ٥.

٣ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٢٠ / ١٣٢٧، وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ٥، الحديث ٢.

وأمّا الرواية ـ فمضافاً إلى ضعف سندها ـ يرد على الاستدلال بها أنّه يحتمل قويّاً أن يكون مورد السؤال هو وقوع الفأرة في الطعام بحيث تفسّخت فيه وانبثّت أجزاؤها، فحرمة أكل الطعام إنّما هو من حيث إنّه مستلزم لأكل الميتة، والدليل على ذلك التعليل الواقع في الذيل الدالّ على أنّ ترك الاجتناب عن الطعام استخفاف بتحريم الميتة، ضرورة أنّه لم يقل أحد بأنّ حرمة شيء تستلزم حرمة ما يلاقيه. وحمل الحرمة في الرواية على النجاسة مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر لا بينة عليه أصلاً.

ودعوى أنّ الطباع تتنفّر من أكل الطعام الكذائي الذي صارت أجزاء الميتة مخلوطة بأجزائه فلا ينبغي حمل مورد السؤال عليه، مدفوعة بقول السائل: «الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي من أجلها» خصوصاً بعد ملاحظة حال الأعراب في صدر الإسلام، بل في الأزمنة المتأخّرة، كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّه ما لم يقم الدليل على نجاسة ملاقي النجس لم يفهم أحد من نفس الأدلّة الدالّة على نجاسة الأعيان النجسة نجاسة ما يلاقيها من سائر الأشياء أيضاً، بل لابدّ من قيام الدليل على ذلك، وقد عرفت أنّ ظاهره جعل السببيّة الشرعيّة الراجعة إلى تأثير النجس شرعاً في نجاسة ملاقيه، فتدبّر.

مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقاة

الثالث: يعتبر في تأثير العلم وكذا غيره من الأمارات المعتبرة أن يكون متّصفاً بالكاشفيّة الفعليّة ومؤثراً في التنجيز فعلاً وصالحاً للاحتجاج به كذلك، فلو حصل له من طريق أمارة معتبرة الحكم الواقعي ثمّ قامت أمارة

أُخرى على وفق الأمارة الأُولى فلا تكون الأمارة الأُخرى بمؤثّرة أصلاً، ويكون وجودها بمنزلة العدم، لعدم اتّصافها بالكاشفيّة الفعليّة بعد حصول الكشف بسبب الأمارة الأُولى، وعدم إمكان تحقّق الكشفين بالنسبة إلى شيء واحد، وكذا لا تكون مؤثّرة في التنجيز وقابلة للاحتجاج به فعلاً، لعدم إمكان التنجّز مرّتين واستحالة تماميّة الحجّة ثانياً بعد إتمامها أوّلاً، وكذا بالنسبة إلى العلم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العلم الإجمالي بالنجس المردّد بين الملاقى والطرف قد أثّر في التنجّز بمجرّد تحقّقه، بمعنى أنّه صار موجباً للاجتناب على أيّ تقدير، فالواقع صار مكشوفاً بهذا النحو من الكشف، وبعد ذلك نقول: إنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف لا يكون كاشفاً فعليّاً على تقدير كون النجس هو الطرف الآخر؛ لأنّه صار مكشوفاً بالعلم الإجمالي الأوّل، وقد عرفت أنّه لا يعقل عروض الكشف على الكشف وتحقّقه مرّتين، كما أنّه لا يكون هذا العلم الإجمالي مؤثّراً في التنجّز فعلاً بعد كونه مسبوقاً بما أثّر فيه، وحينئذٍ فلا أثر له أصلاً، فالشكّ في نجاسة الملاقي شكّ بدوي. هذا إذا كان العلم الإجمالي بالنجس متقدّماً على العلم بالملاقاة.

وأمّا لو علم أوّلاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، ثمّ حصل العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف فذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى عدم وجوب الاجتناب حينئذٍ عن الملاقى ـ بالفتح ـ لأنّ حكم الملاقى في هذه الصورة حكم الملاقي في الصورة السابقة بلا فرق بينهما أصلاً، فكما أنّ الملاقي هناك لم يكن طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة، كذلك الملاقى هنا لا يكون طرفاً له، كما هو المفروض.

وذهب أيضاً إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ فيما إذا علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده، وإلى وجوب الاجتناب عن الملاقى والملاقي معاً فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة مستدلّاً بقوله: ضرورة أنّه حينئذٍ نعلم إجمالاً إمّا بنجاسة الملاقي والملاقى أو بنجاسة الآخر، فيتنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنين[1]، انتهى.

أقول: والتحقيق أيضاً يوافق هذا التفصيل، لما مرّ من الوجه في الصورة الاولى، فإنّه بعد ما علم إجمالاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف صار مقتضى هذا العلم تنجّز التكليف بوجوب الاجتناب على أيّ تقدير، فلو كان النجس هو الطرف لكان منكشفاً بهذا العلم وتنجّز التكليف المتعلّق به بسببه، وبعد ذلك لا معنى لتأثير العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، إذ لا يعقل الانكشاف مرّتين وتنجّز التكليف مرّة بعد اُخرى، كما لا يخفى. فهذا العلم الإجمالي لا يكون واجداً لشرط التأثير وهو التنجيز على أيّ تقدير، فالشكّ في نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ شكّ بدوي كالملاقي في الصورة السابقة.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ الإشكال إنّما هو من ناحية الطرف لا الملاقي والملاقى، لعدم إمكان انكشافه مرّتين وتنجّز التكليف به كذلك، وحينئذٍ فلا وقع لما أورده المحقّق النائيني[2] على هذا التفصيل من أنّه لابدّ من

---

١ ـ كفاية الاُصول: ٤١٢.

٢ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٨٦.

ملاحظة حال المعلوم والمنكشف من حيث التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة، وفي الصورة الثانية يكون رتبة العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف متقدّمة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف وإن كان حدوثه متأخّراً عن حدوثه، لأنّ التكليف بالملاقي إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقى. وذلك ـ أي وجه عدم الورود ـ ما عرفت من أنّ الإشكال إنّما هو من ناحية الطرف، لا من ناحية تقدّم أحد العلمين على الآخر حدوثاً حتّى يورد عليه بما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد فاسد من أصله، والمثال الذي ذكره لا يرتبط بالمقام أصلاً، حيث قال: لو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإنائيين، ثمّ بعد ذلك علم بوقوع قطرة أُخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلاً، فلا ينبغي التأمّل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأوّل لسبق معلومه عليه[1]، انتهى.

وجه عدم الارتباط أنّ في المثال بعد العلم الإجمالي بوقوع القطرة في أحدهما أو في الإناء الثالث يعلم أنّ العلم الإجمالي الحادث أوّلاً لم يكن واجداً لشرط التنجيز، لأنّه لم يكن متعلّقاً بالتكليف، لثبوته قبله المنكشف بالعلم الإجمالي الثاني.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي الأوّل وإن كان حين حدوثه متعلّقاً بالتكليف ومؤثّراً في تنجيزه بنظر العالم، إلّا أنّه بعد استكشاف ثبوته قبله

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٨٧.

بالعلم الثاني يعلم عدم تعلّقه بالتكليف وعدم كونه مؤثّراً في تنجيزه، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلمين حيث تعلّق أحدهما بوجوب الاجتناب عن الملاقي أو الطرف، والآخر بوجوب الاجتناب عن الملاقى أو الطرف لا إشكال في تأثيرهما في تنجيز متعلّقهما من حيث هو. نعم قد عرفت الإشكال في تأثير العلم الثاني من ناحية الطرف لا المتلاقيين، فمن حيث التقدّم والتأخّر من جهة الرتبة لا إشكال في تأثيرهما أصلاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك وضوح الفرق بين المثال والمقام، فإنّ هنا لا يكون شيء من العلمين فاقداً لشرط التأثير في التنجيز، لأنّ كلّاً منهما تعلّق بتكليف فعلي، والتقدّم والتأخّر من جهة الرتبة لا يمنع من ذلك، وهناك لا يكون العلم الإجمالي الحادث أوّلاً متعلّقاً بتكليف فعلي بحسب الواقع وإن كان كذلك بنظر العالم ما لم يحدث له العلم الإجمالي الثاني.

والسرّ فيما ذكرنا من عدم مدخليّة التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة أنّ المنجزيّة من آثار العلم بوجوده الخارجي، لأنّه ما لم يوجد في الخارج لا يؤثّر في التنجيز كما هو واضح، والتقدّم والتأخّر إنّما هو من أوصاف العلمين عند العقل، ضرورة أنّ العلّة والمعلول مقارنان بحسب الوجود الخارجي، وتقدّمها عليه وتأخّره عنها إنّما هو بحسب الرتبة وفي نظر العقل، ففي ظرف ثبوت وصف التقدّم والتأخّر لا يكون العلم بمنجّز، وفي وعاء التنجيز لا معنى للتقدّم والتأخّر. والمفروض في المقام في الصورة الثانية حدوث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف قبل العلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف. فهو ـ أي الحادث ـ أوّلاً يؤثّر في التنجيز بمجرّد حدوثه، لأنّ التنجيز من آثار

وجوده الخارجي كما عرفت. ومع التأثير في التنجيز لا مجال لتأثير العلم الثاني بعد عدم كونه واجداً لشرطه، لعدم إمكان التأثير بالنسبة إلى الطرف، لأنّه لو كان التكليف متعلّقاً به لتنجّز بالعلم الأوّل، ولا معنى للتنجّز مرّتين كما مرّ.

وممّا ذكرنا **يظهر** الوجه في وجوب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف في الصورة الثالثة المفروضة في كلام المحقّق الخراساني(قدس سره)[1] لأنّه علم إجمالاً بنجاستهما أو الطرف، ولم يكن هذا العلم مسبوقاً بالعلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف حتّى لا يجب الاجتناب عن الملاقي، ولا بالعلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف حتّى لا يجب الاجتناب عن الملاقى، بل حدث من حين حدوثه هكذا ـ أي مردّداً بين المتلاقيين والطرف ـ فيؤثّر في التنجيز على أيّ تقدير. فافهم واغتنم.

إزاحة شبهة

ربما يقال: بأنّه ما المانع من أن يؤثّر العلمين بجامعهما في تنجيز التكليف بالنسبة إلى الطرف، ويستقلّ أحدهما بالتأثير في التنجيز بالنسبة إلى الملاقى ـ بالفتح ـ والآخر بالنسبة إلى الملاقي ـ بالكسر ـ وحينئذٍ فيجب الاجتناب عن الجميع في الصورتين الأُوليين أيضاً، فإنّ العلم الإجمالي الحادث أوّلاً وإن أثّر في التنجيز بالنسبة إلى الطرف، إلّا أنّ استقلاله في هذا التأثير مادام لم يحدث العلم الآخر، فإذا حدث يؤثّران بجامعهما في التنجّز بالنسبة إلى الطرف، كما هو الشأن في أمثال ذلك.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤١٢.

فإنّ الماء الواقع في محاذاة الشمس تكون العلّة المؤثّرة في الحرارة الحادثة فيه هي الشمس، فإذا انضمّ إليه النار أيضاً تكون العلّة حينئذٍ هو الجامع بين العلّتين، لاستحالة تأثير علّتين مستقلّتين في معلول واحد، لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، فلا يعقل أن يكون شيء واحد معلولاً لعلّتين مع وصف التعدّد، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ استعمال هذه القاعدة ـ أي قاعدة الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ـ وكذا العكس في مثل المقام، استعمال للشيء في غير محلّه، وقد صدر ممّن لا يكون له كثير اطّلاع من العلوم العقليّة والقواعد الحِكَمية، فإنّ مورد هذه القاعدة كما قد حقّق في محلّه هو ما إذا كانت العلّة التي هي المصدر علّة إلهيّة، وكان هناك مصدر وصادر حقيقة، فلا تشمل القاعدة الفواعل الطبيعية التي لا تكون مصدراً حقيقة ومؤثّراً واقعاً، وقد وقع هذا الخلط والاشتباه في كثير من الموارد كما يظهر بالتتبّع.

وحينئذٍ: فالعلم الإجمالي الحادث أوّلاً يؤثّر في التنجيز مستقلّاً، وبعد حدوث الثاني لا مجال له للتأثير في ذلك، لعدم معقوليّة التنجّز مرّتين، كما عرفت. هذا كلّه فيما يقتضيه حكم العقل.

مقتضى الأصل الشرعي في صور الملاقاة

وأمّا مقتضى الأُصول الشرعيّة فقد يقال ـ كما قيل ـ بأنّه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الملاقي؛ لأنّ طهارة الملاقي ونجاسته مسبّبة عن طهارة الملاقى ونجاسته، والأصل الجاري في السبب وإن كان حاكماً على

الأصل الجاري في المسبّب، إلّا أنّه حيث لا يجري الأصل في السبب، لأنّه يسقط بالمعارضة مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، فلا مانع من جريان الأصل في المسبّب، فيكون الملاقي ـ بالكسر ـ محكوماً شرعاً بالطهارة والحلّية، هذا.

ولا يخفى أنّه لم يرد آية ولا رواية على ما ذكروه من أنّ مع جريان الأصل في السبب لا مجال لجريانه في المسبّب، بل المستند في ذلك هو أنّه مع جريان الأصل فيالسبب يرتفع الشكّ في ناحية المسبّب تعبّداً، ومع ارتفاعه في عالم التشريع لا مجال لجريان الأصل فيه أيضاً.

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يتمّ بإطلاقه، بل إنّما يصحّ فيما إذا كان الشكّ في ناحية المسبّب في الأثر الشرعي المترتّب على السبب شرعاً، كالشكّ في نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرّية، فإنّ مقتضى استصحاب الكرّية تحقّق موضوع الدليل الشرعي الذي يدلّ على أنّ الكرّ مطهّر مثلاً.

والسرّ في ذلك: أنّ معنى الاستصحاب الجاري في الموضوعات هو الحكم بإبقاء الموضوع تعبّداً في زمان الشكّ، وحيث إنّه لا معنى لذلك فيما لو لم يكن الموضوع مترتّباً عليه أثر شرعي فلابدّ من أن يكون الموضوع المستصحب موضوعاً لأثر شرعي، ومن هنا يكون الاستصحاب الجاري في الموضوعات حاكماً على الأدلّة الواقعيّة، لأنّه ينقّح به موضوعاتها، وتفصيل الكلام يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ نجاسة الملاقي وإن كانت من الآثار الشرعيّة لنجاسة الملاقى، إلّا أنّ طهارة الملاقي لم تجعل في شيء من الأدلّة الشرعيّة

من آثار طهارة الملاقى، وإنّما هو حكم عقلي، كما هو واضح، فما أفادوه من أنّ الشكّ في طهارة الملاقي مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقى، ومع جريان الأصل فيها لا يبقى مجال لجريانه في المسبّب، ممنوع جدّاً.

شبهة المحقّق الحائري في المقام وجوابها

ثمّ إنّ هنا شبهة لبعض المحقّقين من المعاصرين، وهي أنّه لا إشكال في أنّ الحلّية مترتّبة على الطهارة، بمعنى أنّ الشكّ في الأُولى مسبّب عن الشكّ في الثانية. كما أنّ الشكّ في طهارة الملاقي مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقى، فالشكّ في طهارة الملاقي يكون في مرتبة الشكّ في حلّية الملاقى. بمعنى أنّ كليهما مسبّبان عن الشكّ في طهارته.

وحينئذٍ نقول: هنا ستة أُصول في الأطراف الثلاثة. ثلاثة منها أصالة الطهارة وثلاثة أصالة الحلّية، والاثنان منها وهي أصالة الطهارة في الملاقى وأصالة الطهارة في الطرف يسقطان أوّلاً. لأنّهما في رتبة واحدة، وثلاث منها وهي أصالة الحلّية فيهما وأصالة الطهارة في الملاقي في رتبة ثانية، فمع سقوط أصالتي الحلّية. كما هو المفروض يسقط أصالة طهارة الملاقي أيضاً، ولم يبق في البين إلّا أصالة الحلّية في الملاقي، وهي واقعة في رتبة ثالثة، ولا وجه لسقوطها، لسلامتها عن المعارض. والمفروض أنّه لا يكون أصل حاكم عليها. لأنّ الأصل الحاكم غير جارٍ، لأجل المعارضة.

وحينئذٍ فلا يجب الاجتناب عن الملاقي بالنسبة إلى الأكل ونظائره، ولا يكون محكوماً بالطهارة شرعاً، فلا يجوز التوضّي به، هذا.

ويمكن **الجواب** عن الشبهة مضافاً إلى ما عرفت سابقاً[١] بأنّ أصالة الحلّية في مطلق الشبهات ممّا لم يدلّ عليها دليل، لأنّ ما يتوهّم أن يكون مستنداً لها هي رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة[٢] وقد عرفت الإشكال فيها بحيث لا يجوز الاعتماد عليها، وأمّا مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام...**» إلى آخره، كما في صحيحة عبدالله بن سنان[٣] فقد ظهر لك أنّ ذلك يختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، ومقتضى عمومها وإن كان الشمول للشبهة المحصورة أيضاً، إلّا أنّ الدليل العقلي أو العقلائي قد خصّصه، فانحصر مورده بالشبهة الغير المحصورة.

وأمّا التمسّك في نفي الحرمة المجهولة بأدلّة البراءة فهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّك عرفت عدم شمول أدلّة البراءة لأطراف العلم الإجمالي. وبالجملة: فليس هنا ما يحكم بالحلّية وعدم الحرمة أصلاً.

وكيف كان: فلو سلّم ذلك فيمكن الجواب بما عرفت من أنّ الأصل الجاري في السبب إنّما يكون حاكماً على الأصل الجاري في المسبّب إذا كان المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتّبة على السبب، والمقام لا يكون كذلك، فإنّ حلّية كلّ واحد من الأطراف لا تكون من الآثار الشرعيّة لطهارته؛ لأنّه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ طاهرٍ حلال، بل الحلّية الواقعية إنّما تكون موضوعها الأشياء التي هي حلال بعناوينها الواقعيّة، كما هو واضح.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٩١.

٢ ـ تقدّمت في الصفحة ٨٩.

٣ ـ تقدّمت في الصفحة ٨٨.

كما أنّك عرفت أنّ طهارة الملاقي أيضاً لا تكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة على طهارة الملاقى.

وحينئذٍ: فلابدّ من ملاحظة طرفي العلم الإجمالي الحادث أوّلاً المؤثّر في التنجيز، والحكم بعدم جريان الأُصول في طرفيه؛ للزوم المخالفة العمليّة.

وأمّا ما هو خارج عنهما فلا مانع من جريان أصالتي الطهارة والحلّية فيه أصلاً. وحينئذٍ فيصير مقتضى الأصل الشرعي موافقاً مع حكم العقل الحاكم بالتفصيل بين الصور الثلاثة المتقدّمة في كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه[1] فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه بناءً على ما هو مقتضى التحقيق.

وأمّا بناءً على مسلك القوم من اعتبار أصالة الحلّية في مطلق الشبهات وترتّب الحلّية على الطهارة، وكذا ترتّب طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ على طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ وكون الشكّ في الأوّل مسبّباً عن الشكّ في الثاني بحيث لم يكن مجال لجريان الأصل فيه بعد جريانه في السبب، فلابدّ من التفصيل بين الصور الثلاثة من حيث ورود الشبهة وعدمه.

فنقول في توضيح ذلك: إنّ عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو فيما إذا لزم من جريانها مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز، وأمّا إذا لم يلزم من ذلك مخالفة عمليّة أصلاً أو لزم ولكن لم يكن مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز فلا مانع من جريان الأُصول؛ لأنّ التعارض بينهما تعارض عرضي حاصل

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٥٠ ـ ١٥١.

بسبب العلم الإجمالي بكذب أحدها، لا ذاتي ناشٍ عن عدم إمكان اجتماع مؤدّاها، ضرورة عدم المنافاة حقيقة بين حلّية هذا الإناء وحلّية ذاك الإناء ولو علم إجمالاً بحرمة واحد منهما، كما لايخفى.

وحينئذٍ: فلو علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك الإناء، ثمّ علم إجمالاً بنجاسة الإناء الثاني أو إناء ثالث فقد عرفت أنّ العلم الإجمالي الحادث ثانياً لا يعقل أن يكون منجّزاً بعد اشتراكه مع العلم الإجمالي الأوّل في بعض الأطراف، وحينئذٍ فلا مانع من جريان أصالة الطهارة في طرفي العلم الثاني؛ لأنّه وإن يلزم من جريانها مخالفة عمليّة للمعلوم الإجمالي، إلّا أنّ المحذور في المخالفة العمليّة للتكليف المنجّز، لا في مطلق المخالفة العمليّة. والمفروض أنّ العلم الثاني لم يؤثّر في التنجيز أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ في الصورة الأُولى من الصور الثلاثة المفروضة في كلام المحقّق الخراساني قدس سره[1] لابدّ من الالتزام بجريان أصالتي الطهارة والحلّية معاً في الملاقي ـ بالكسر ـ لأنّ طهارته وإن كانت مترتّبة على طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ وواقعة في عرض أصالتي الحلّية الجاريتين في الملاقى والطرف، إلّا أنّ الملاقي خارج من طرفي العلم الإجمالي الأوّل. والعلم الإجمالي الثاني لا يكون مؤثّراً في التنجيز حتّى يلزم من جريان الأصل فيه أيضاً مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز، كما هو واضح.

وأمّا الصورة الثالثة فالظاهر ورود الشبهة فيها بناءً على مبنى القوم، كما هو المفروض؛ لما ذكروه في وجهه ممّا تقدّم.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤١١ ـ ٤١٢.

بقي الكلام في أمرين:

الأوّل: أنّك عرفت في كلام المحقّق الخراساني أنّه ﷺ حكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ في موردين:

أحدهما: ما لو علم أوّلاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، ثمّ حصل العلم بالملاقاة وبنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف.

ثانيهما: ما إذا علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقى ـ بالفتح ـ خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.

وقد عرفت منّا المتابعة له ﷺ في المورد الأوّل، وأمّا المورد الثاني فالظاهر فيه وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً.

أمّا بناءً على ما حقّقناه سابقاً ـ من عدم اشتراط تأثير العلم الإجمالي في تنجيز التكليف بكون أطرافه مورداً للابتلاء، لأنّ ذلك مبني على انحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصيّة، وهو ممنوع للمحذورات المتقدّمة ـ فواضح؛ لأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يؤثّر شيئاً، فلا موقع لجريان الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ أصلاً.

وأمّا بناءً على مسلك المتأخّرين من اشتراط تأثير العلم الإجمالي بعدم خروج شيء من أطرافه عن محلّ الابتلاء فالظاهر عدم جريان الأصل في الملاقى هنا وإن خرج عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عنه إنّما يمنع من العدم لو لم يكن للخارج أثر مبتلى به، وإلّا فمع وجود أثر له مورد للابتلاء يجري الأصل فيه في غير أطراف العلم الإجمالي، ولا يجري فيها، للزوم المخالفة

العمليّة، وهنا يكون للملاقى ـ بالفتح ـ الخارج عن مورد الابتلاء أثر مبتلى به وهو نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ لو كان نجساً، كما لا يخفى.

الثاني: قد عرفت أنّ نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ليست من آثار نجاسة الأعيان النجسة بحيث يكون مرجع وجوب الاجتناب عن النجس إلى وجوب الاجتناب عنه وعن ملاقيه، فلا يحتاج جعل النجاسة له إلى تعبّد خاصّ، بل هو مجعول بتبع جعل النجاسة للملاقى ـ بالفتح ـ وكذا لا تكون نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ لأجل حكم العقل بسراية النجاسة منه إليه وتأثيره فيه خارجاً، بل هي حكم وضعي مجعول بجعل مستقلّ مرجعه إلى تأثير النجس شرعاً في تنجيس ملاقيه، فهو سبب شرعاً له، هذا.

ولو أُغمض عمّا ذكرنا وفرض كون نجاسته بنحو الأوّل أو الثاني فالظاهر وجوب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف في جميع الصور الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ المفروض أنّه ليس هنا حكم آخر يتعلّق به العلم الإجمالي الآخر حتّى يكون اشتراكه مع العلم الإجمالي الأوّل في بعض الأطراف مانعاً عن تأثيره في التنجيز، فلم يكن مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر. بل هنا ليس إلّا حكم واحد متعلّق بالطرف أو بالمتلاقيين؛ لأنّ المفروض أنّه لو كان النجس هو الملاقى ـ بالفتح ـ لا يتحقّق الاجتناب عنه إلّا بالاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ أيضاً، فمع تنجّز التكليف بتعلّق العلم الإجمالي به يكون مقتضى حكم العقل الاجتناب عن الجميع، كما هو واضح.

هذا كلّه مع إحراز كون نجاسة الملاقي من قبيل أحد الأوّلين أو من قبيل الثالث.

وأمّا لو شكّ في ذلك واحتمل أن يكون على نحو أحد الأوّلين، أو على نحو الثالث فقد يقال: بأنّ مقتضى القاعدة في المقام وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي أيضاً.

ولكنّ التحقيق يقتضي البراءة؛ لأنّ مرجع الشكّ في ذلك إلى أنّ نجاسة الملاقي هل تكون مجعولة بالنحو الأوّل أو الثاني حتّى تكون مقتضاه وجوب الاجتناب عنه في المقام؛ لتأثير العلم الإجمالي في تنجيز التكليف بوجوب الاجتناب على أيّ تقدير، ولا يحصل القطع بموافقته إلّا مع الاجتناب عن الجميع؛ لأنّه لو لم يجتنب عن الملاقي ـ بالكسر ـ لم يجتنب عن النجس لو كان هو الملاقى ـ بالفتح ـ أو أنّها مجعولة على النحو الثالث الذي مرجعه إلى كونها حكماً وضعيّاً مستقلّاً في قبال النجاسة المجعولة للأعيان النجسة حتّى يكون مقتضاه عدم وجوب الاجتناب عنه في بعض الصور؛ لعدم قابليّة العلم الإجمالي الثاني للتنجيز.

وبعبارة أُخرى: مرجع الشكّ في ذلك إلى الشكّ في أنّ العلم الإجمالي الثاني هل يكون قابلاً للتأثير في التنجيز، لأجل عدم تعلّقه بحكم آخر، أو لا يكون قابلاً له، لأجل كون معلومه حكماً آخر، ومع الشكّ في ذلك لا يعلم بوجوب الاجتناب عن الملاقي، وهو مورد لجريان البراءة العقليّة والنقلية. ففي الحقيقة يصير المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين الذي يكون الأصل الجاري فيه هو البراءة كما سنحقّقه؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ معلوم، إمّا لكونه هو النجس، وإمّا لوقوعه طرفاً للعلم الإجمالي بالنجس، ووجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ مشكوك، لأنّه

يحتمل أن يكون حكماً مستقلّاً، ومعه لا يكون العلم الإجمالي الثاني قابلاً للمنجّزيّة أصلاً، فيجري فيه الأصل.

وبالتأمّل فيما ذكرناه تعرف الخلل فيما أفاده العَلمان النائيني[1] والعراقي قدس سرهما[2] في هذا المقام، ولعلّ مرجع كلامهما إلى أمر واحد وإن كان الأوّل قد أتعب نفسه الشريفة بإيراد مقدّمة ليس لها كثير ارتباط بالمقام، مضافاً إلى عدم خلوّها من المناقشة، بل المناقشات، فتأمّل جيّداً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٨٩ ـ ٩٣.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٦٥.

تنبيهات

ثمّ إنّه أورد الشيخ المحقّق الأنصاري في ذيل هذا المقام تنبيهات[1] وتبعه المحقّق النائيني[2]، ولا بأس بالتعرّض لبعضها فنقول:

التنبيه الأوّل: في التفصيل بين الشرائط والموانع في وجوب الاحتياط

لا فرق في وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، ولا في الموضوعيّة بين التكاليف النفسيّة والغيريّة، ولا في الثاني بين الشرائط والموانع، فيجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة بينها، وفي الثوبين المشتبهين بالنجس.

وربّما يقال بعدم وجوب الاحتياط في مورد الشبهة الموضوعيّة في الشرائط والموانع، كما هو المحكي عن الحلّي في السرائر حيث ذهب إلى وجوب الصلاة عارياً في مثال الثوبين[3]، ولعلّه لدعوى سقوط الشرط والمانع عن الشرطيّة والمانعيّة، ولكن هذه الدعوى ممنوعة، لأنّها بلا بيّنة وبرهان، هذا.

وحكي عن المحقّق القمّي[4] التفصيل بين ما يستفاد من مثل قوله عليه السلام:

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٥٤.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٣٤.

٣ ـ السرائر ١: ١٨٤ ـ ١٨٥.

٤ ـ الظاهر من عبارة القوانين خلاف ذلك. راجع قوانين الأُصول ٢: ٣٨ / السطر ١٩.

«لاتصلِّ في ما لا يؤكل»[1] وبين ما يستفاد من مثل قوله: «لا صلاة إلّا بطهور»[2]، فذهب إلى السقوط في موارد الاشتباه في الأوّل دون الثاني، هذا.

والوجه في ذلك هو أنّ أطراف العلم الإجمالي عند هذا المحقّق تكون محكومة بحكم الشكّ البدوي؛ لأنّ مذهبه عدم منجّزية العلم الإجمالي[3].

وحينئذٍ فيتّجه التفصيل بين الشرائط والموانع، كما هو الشأن في موارد الشكّ البدوي، لأنّ الشرط يجب إحرازه لتوقّف إحراز المشروط عليه، وأمّا المانع فيكفي فيه مجرّد الشكّ في تحقّقه، ولا يلزم إحراز عدمه، هذا.

واحتمل المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات ـ أن يكون الوجه في هذا التفصيل قياس باب العلم والجهل بالموضوع بباب القدرة والعجز، ثمّ أورد عليه بأنّ هذا القياس ليس على ما ينبغي، فإنّ القدرة من الشرائط لثبوت التكليف، والعلم بالموضوع أو الحكم من الشرائط لتنجّز التكليف، والمفروض أنّه قد علم بحصول الشرط بين الأطراف، فلا موجب لسقوطه[4]، هذا. ولا يخفى فساد أصل الاحتمال وكذا الإيراد.

أمّا الاحتمال، فلأنّ هذا القياس لا يقتضي التفصيل بين الشرائط والموانع، لأنّه لو كان الجهل بالموضوع كالعجز فلا وجه لثبوت التكليف مطلقاً، شرطاً

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢، الحديث ٦ و٧.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٣ ـ قوانين الأُصول ٢: ٢٥ / السطر ٣.

٤ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٣٥.

كان أو مانعاً، ولو لم يكن كذلك فلا وجه لسقوطه كذلك.

وأمّا الإيراد، فلما مرّ غير مرّة من أنّ القدرة لا تكون من شرائط ثبوت التكليف، بل العجز عذر عقلي، وهكذا الجهل وغيره، لعدم انحلال الخطابات بنحو العموم إلى الخطابات الشخصيّة حتّى لا يعقل توجيهها إلى غير القادر والجاهل ونحوهما. فالوجه في تفصيل المحقّق المزبور ما عرفت، فتدبّر.

التنبيه الثاني: في كيفية النيّة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات كالمثالين المتقدّمين في التنبيه السابق فقد وقع الخلاف في كيفية نيّته، فيظهر من الشيخ‌‌ أنّه لابدّ من قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، وذلك يتوقّف على أن يكون المكلّف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر، إذ مع عدمه لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، بل يكون قاصداً لامتثال الأمر على تقدير تعلّقه بما ينطبق على المأتي به. وهذا لا يكفي في تحقّق الإطاعة مع العلم بالأمر.

نعم يكفي في الشبهة البدويّة مجرّد قصد احتمال الأمر والمحبوبية، لأنّ هذا هو الذي يمكن في حقّه، بخلاف المقام[١].

وأورد عليه المحقّق النائيني بما حاصله: أنّ العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لايوجب فرقاً في كيفية النيّة في الشبهات، فإنّ الطاعة والامتثال في كل من المحتملين ليست إلّا احتماليّة، كما في الشبهة البدويّة، إذ المكلّف

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٥٥.

لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، لأنّهما ليسا بمنزلة فعل واحد مرتبط الأجزاء حتّى يقال: العلم بتعلّق التكليف بالفعل الواحد يقتضي قصد امتثال الأمر المعلوم. وحينئذٍ فلو أتى بأحد المحتملين من دون أن يكون قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر يحصل الامتثال ويصحّ العمل على تقدير تعلّق الأمر بذلك المحتمل.

نعم يكون متجرّياً في قصده، ولكن ذلك لا دخل له في تحقّق الإطاعة على تقدير مصادفة المأتي به للواقع[1]، هذا.

ولايخفى أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الداعي في الشبهات البدويّة هو احتمال الأمر فقط، لأنّه لا يمكن في حقّه غيره، وأمّا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فالداعي هو الأمر المعلوم تعلّقه بما ينطبق على أحد المحتملين، لا احتمال الأمر. غاية الأمر أنّه ينشأ من هذا الداعي إرادة الإتيان بكلّ من المحتملين، لتوقّف الإتيان بالمأمور به عليه.

وحينئذٍ فقد يكون المكلّف بمثابة ينبعث من الأمر المعلوم بحيث يحصل له الداعي إلى الإتيان بالمحتملين معاً؛ لأنّه لا يرضى إلّا بالموافقة القطعيّة التي لا تحصل إلّا بالإتيان بهما. وقد يكون بحيث ينبعث من الأمر المعلوم بمقدار لا يحصل له إلّا الداعي إلى الإتيان بأحد المحتملين؛ لأنّه يخاف من المخالفة القطعيّة الحاصلة بترك كلا المحتملين معاً.

وبالجملة: فرق بين الآتي بالشبهة البدويّة وبين من يأتي بأحد المحتملين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وبين من يأتي بكليهما معاً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٣٦.

فالأوّل لا يكون الداعي له إلّا مجرّد الاحتمال، والأخيران يشتركان في أنّ الداعي الأوّلي لهما هو العلم بالأمر، غاية الأمر أنّ انبعاث الثاني بمقدار لا يكون مستلزماً للموافقة القطعية، بخلاف الأخير. وحينئذٍ فلو أتى بأحدهما وصادف الواقع يكون ممتثلاً، لا لما أفاده المحقّق النائيني من كفاية الإتيان باحتمال الأمر وعدم الفرق بين الشبهات، بل لأجل أنّ الداعي له هو قصد الامتثال بالنسبة إلى الأمر المعلوم، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين كالظهر والعصر المردّدين بين أربع، لاشتباه القبلة، فقد وقع الخلاف في جواز الإتيان ببعض محتملات الثانية إلى الجهة التي أتى ببعض محتملات الأُولى إليها، وعدم الجواز حتّى يأتي بجميع محتملات الأُولى، بعد الاتّفاق على عدم جواز الإتيان بجميع محتملات الثانية قبل استيفاء محتملات الأُولى، وعلى عدم جواز الإتيان ببعض محتملات العصر ـ مثلاً ـ إلى جهة مغايرة للجهة التي أتى ببعض محتملات الظهر إليها؛ للعلم ببطلان العصر ـ أي المأتي بها ثانياً ـ في الصورتين، إمّا لكونها فاقدة للترتيب المعتبر فيها على المفروض، وإمّا لعدم وقوعها إلى القبلة.

وكيف كان فالخلاف في المقام مبني أوّلاً على تقدّم رتبة الامتثال العلمي التفصيلي على الامتثال العلمي الإجمالي وعدمه، وثانياً على الفرق بين المقام وبين ما إذا أتى بمحتملات العصر بعد الإتيان بجميع محتملات الظهر الذي هو جائز بلا ريب.

والتحقيق عدم تقدّم رتبة الأوّل على الثاني، وعدم الفرق بين المقامين على تقدير تسليم التقدّم وثبوت المراتب للامتثال.

أمّا الأوّل الذي هو بمنزلة الكبرى، فقد مرّت الإشارة إليه، ولعلّه سيأتي مفصّلاً.

وإجماله أنّ الأمر المتعلّق بشيء لا يدعو إلّا إلى نفس متعلّقه ولا يحرّك العبد إلّا نحوه. فكلّ شيء أُخذ في المتعلّق، يكون الأمر داعياً إليه ومحرّكاً نحوه، وأمّا ما هو خارج عنه سواء أمكن أخذه فيه أم لم يمكن فلا يدعو إليه، بل لا يعقل ذلك أصلاً ولذا قد حقّقنا[1] في مبحث التعبّدي والتوصّلي أنّ القاعدة تقتضي التوصّليّة وإن كان أخذ قصد التقرّب وامتثال الأمر في المتعلّق بمكان من الإمكان، إلّا أنّه ما لم يدلّ عليه دليل لا يصار إليه أصلاً، بل يحكم بعدم اعتباره. وحينئذٍ فإذا أتى بالطبيعة المأمور بها لا مجال لبقاء الأمر، سواء علم بها تفصيلاً أم إجمالاً، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى إيجادها في الخارج، والمفروض وجودها، وأمّا اعتبار العلم بها تفصيلاً فلم يدلّ عليه دليل، فلا فرق بينه وبين العلم الإجمالي بإيجادها أصلاً، فتقدّم الأوّل على الثاني ممّا لا نرى له وجهاً.

وأمّا الثاني الذي هو بمنزلة الصغرى، فنقول: لو سلم ثبوت المراتب للامتثال وتقدّم الامتثال العلمي التفصيلي على الامتثال العلمي الإجمالي فلا نسلم الفرق بين المقامين أصلاً، ضرورة أنّ في الصورة الثانية التي هي جائزة بالاتّفاق لا يعلم بحصول الترتيب تفصيلاً كما في الصورة الأُولى، ضرورة أنّ تحقّق

---

١ ـ مناهج الوصول إلى علم الأُصول ١: ٢٧٤.

عنوان الترتيب مع العلم بـه كذلك يتوقّف على العلم بأُمور ثلاثـة: أحدها: وقوع الظهر، والثاني: وقوع العصر، والثالث: ترتّب العصر على الظهر وتأخّرها عنها. فالعلم التفصيلي بالترتيب لا يتحقّق إلّا مع العلم تفصيلاً بأنّ ما يأتي بـه هو العصر مع العلم بوقوع الظهر قبلـه، ولا يعقل تحقّقـه مع الشكّ في ذلك وإن علم إجمالاً بالإتيان بالعصر.

وكيف كان فالترتيب من الأُمور الإضافيـة المتقوّمـة بالطرفين، ولا يعقل العلم بـه مع الشكّ في أحد الطرفين، وحينئذٍ فكيف يمكن أن يدّعى العلم بـه في الصورة الثانيـة مع اشتباه العصر بين الصلوات الأربع.

وممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق النائيني في هذا المقام، فراجع التقريرات المنسوبـة إليـه[1].

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٣٧ ـ ١٤١.

المقام الثاني

في الدوران بين الأقلّ والأكثر

وقبل الخوض في المقصود لابدّ من تقديم أمرين هما بمنزلة تحرير محلّ النزاع:

الأوّل: أنّ المراد بالأقلّ والأكثر في هذا المقام هو الأقلّ والأكثر الارتباطي، لا الاستقلالي. والفرق بينهما أنّ الأوّل عبارة عن عدّة أُمور لوحظ مجموعها أمراً واحداً وشيئاً فارداً، لأنّه يترتّب عليها غرض واحد وتؤثّر بنعت الاجتماع في حصوله، بحيث يكون فقدان بعضها كعدم جميعها في عدم حصول الغرض بوجه، ومن هنا لا يتعلّق بها إلّا أمر واحد أو نهي فارد؛ لأنّ اجتماعها دخيل في حصول الغرض أو ترتّب المفسدة عليها، وأمّا كلّ واحد منها من حيث هو يكون وجوده بمنزلة العدم.

ألا ترى أنّ الصلاة الفاقدة للركوع ـ مثلاً ـ إنّما هي في عدم حصول الآثار المترتّبة عليها كتركها رأساً.

وأمّا الأقلّ والأكثر الاستقلالي فليس كذلك، بل لا يكون من قبيل الأقلّ والأكثر أصلاً، فإنّ تردّد قضاء الصلوات الفائتة بين أن تكون عشرين أو ثلاثين

إنّما هو من قبيل التردّد بينهما بعد ملاحظـة المكلّف المقدار المشكوك مع المقدار المعلوم وضمّـه إليـه، وإلّا ففي الحقيقـة لا يكون من هذا القبيل، فإنّ الأمـر لم يتوجّـه إلّا إلى قضاء كلّ صلاة، والغرض يترتّب عليـه، سواء أتى بقضاء صـلاة فائتـة اُخرى أم لم يأت. فكما أنّ أداء صلاة الظهر لا يكون أقـلّ بـالنسـبـة إلى مجموع أداء الظهرين فكذلك قضائهما.

وبالجملـة: فالاستقلالي من الأقلّ والأكثر خارج عن هذا العنوان حقيقـة، وإنّما يحصل بعد ملاحظتهما وضمّ كلّ واحد إلى الآخر. ومن هذا البيان تظهر لك أنّـه ليس فيـه علم إجمالي أصلاً حتّى يقال بانحلالـه إلى عـلم تـفصيلي وشكّ بدوي، بل الأقلّ من أوّل الأمر معلوم تفصيلاً والأكثر مشكوك، فتجري فيـه البراءة بلا ريب.

ثمّ لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان الأقلّ مأخوذاً لا بشرط من جهـة الزيادة، وأمّا لو كان مأخوذاً بشرط لا ودار الأمر بينـه وبين الأكثر، كما إذا تردّد السورة بين أن تكون جزءً أو مانعاً، فهو خارج عن محلّ البحث وداخل في المقام الأوّل، للمباينـة المتحقّقـة بين الأقلّ بشرط لا والأكثر الذي هو عبارة عن الأقلّ بشرط شيء، ضرورة ثبوت المضادّة بين البشرط شيء والبشرط لا، كما لا يخفى.

الثاني: يدخل في مورد النزاع جميع أقسام الأقلّ والأكثر، سواء كان في نفس المأمور بـه أو في الموضوع الخارجي الذي تعلّق التكليف بفعلـه أو تركـه، أو في الأسباب مطلقاً، وسواء كان من قبيل الجزء والكلّ، أو من قـبيل الشـرط والمشروط، أو من قبيل الجنس والنوع، أو الطبيعـة والحـصّـة، وسـواء كـانت الشبهـة وجوبيّـة، أو تحريميـة وسواء كانت حكميّـة أو موضوعيّـة.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقي ـ على ما في التقريرات المنسوبة إليه ـ من خروج الطبيعي والحصّة عن مركز هذا النزاع، لأنّ الطبيعي باعتبار قابليّته للانطباق على حصّة أُخرى منه المباينة مع الحصّة المتحقّقة في ضمن زيد لا تكون محفوظاً بمعناه الإطلاقي في ضمن الأكثر، فيدخل في التعيين والتخيير الراجع إلى المتباينين[١].

ففيه: أنّه لا فرق بين الطبيعي والحصّة وبين الجنس والنوع، فإنّ الملاك في الجميع هو كون الأقلّ القدر المشترك مأخوذاً في التكليف على أيّ تقدير، وهذا الملاك موجود في الطبيعي والحصّة.

نعم، المثال الذي ذكره ـ وهو الإنسان وزيد ـ خارج عن موضوع البحث، كما أنّ أخذ النوع لو كان بعنوان واحد يكون أيضاً خارجاً. نعم لو كان بنحو أخذ الجنس أيضاً يكون داخلاً، كما أنّ الطبيعي والحصّة أيضاً كذلك.

وبالجملة: لو كانت الحصّة وكذا النوع مأخوذاً بعنوان واحد لا يكون الطبيعي أو الجنس في ضمنه، لما كان وجه لجريان البراءة أصلاً، ولو لم يكن على هذا النحو يكون داخلاً في مورد النزاع، فتدبّر.

ثمّ أنّا نتكلّم من تلك الأقسام الكثيرة المتقدّمة في مهمّاتها، وهي الأقلّ والأكثر الذي كان من قبيل الكلّ والجزء، وما كان من قبيل الشرط والمشروط، وما كان في الأسباب والمحصّلات والأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعية. فهنا مطالب:

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٧٣.

المطلب الأوّل

في الأقلّ والأكثر الذي كان من قبيل الكلّ والجزء

وهو معركة للآراء؛ فمن قائل بجريان البراءة فيه مطلقاً، ومن قائل بعدم جريانه مطلقاً، ومن قائل بالتفصيل بين البراءة الشرعيّة والعقليّة بجريان الأُولى دون الثانية، كما اختاره المحقّق الخراساني[١] وتبعه بعض من أجلّاء تلامذته[٢]. مقتضى التحقيق هو الوجه الأوّل.

في جريان البراءة العقلية

وتنقيحه يتمّ برسم أُمور:

الأوّل: أنّ المركّبات الاعتباريّة في عالم الاعتبار واللحاظ يكون كالمركّبات الخارجيّة الحقيقيّة في الخارج، فكما أنّ التركيب الحقيقي إنّما يحصل بالكسر والانكسار الحاصل بين الأجزاء بحيث صار موجباً لانخلاع صورة كلّ واحد منها وحصول صورة أُخرى للمجموع، كذلك المركّب الاعتباري في عالم الاعتبار لا يكون ملحوظاً إلّا شيئاً واحداً وأمراً فارداً يكون له صورة واحدة اعتباراً، فكأنّه لا يكون له إلّا وجود واحد هو وجود المجموع، والأجزاء لا يكون لها وجود مستقل، بل هي فانية في المركّب.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤١٣ ـ ٤١٦.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٦٢.

الثاني: أنّ المأمور الذي أُمر بإيجاد مركّب اعتباري إذا قصد امتثال الأمر والإتيان بالمأمور بـه، يتعلّق إرادتـه أوّلاً بنفس المركّب الذي هـو أمـر واحـد، وربّما لا يكون الأجزاء حينئذٍ ملحوظـة لـه ومتوجّهاً إليها أصلاً، ثمّ بعدما يتوجّـه إلى تلك الأجزاء التي يتحصّل المركّب منها يـتعلّق إرادة أُخـرى بـإيجادها فـي الخارج حتّى يتحقّق المجموع. هذا في المأمور.

وأمّا الآمر، فالأمر فيـه بالعكس، فإنّـه يتصوّر أوّلاً الأجزاء والشرائط كلّ واحد منها مستقلّاً، ثمّ يلاحظ أنّ الغرض والمصلحـة يترتّب على مجموعها بحيث يكون اجتماعها مؤثّراً في حصول الغرض، فيلاحظها أمراً واحداً وتعلّق أمره بـه ويحرّك المكلّف نحو إتيانـه، فهو ينتهي من الكثرة إلى الوحدة، كما أنّ المـأمور ينتهي من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتباري لا يكون إلّا أمراً واحداً متعلّقاً بأمر واحد، والأجزاء لا تكون مأموراً بها أصلاً، لعدم كونها ملحوظـة إلّا فانيـة في المركّب بحيث لا يكون لها وجود استقلالي. غايـة الأمر أنّ كـلّ جـزء مـقدّمـة مستقلّـة لتحقّق المأمور بـه، غايـة الأمر أنّها مقدّمـة داخليّـة في مقابل المقدّمـة الخارجيـة.

والفرق بين قسمي المقدّمـة: أنّ المقدّمـة الخارجيّـة يكـون الداعـي إلى إتيانهما أمر آخر ناشٍ من الأمر بذي المقدّمـة، بناءً على وجـوب المـقدّمـة، أو اللزوم العقلي بناءً على عدم الوجوب، والمقدّمات الداخليّـة يكون الداعي إليها هو نفس الأمر المتعلّق بذي المقدّمـة لعدم كون المركّب مغايراً لها، لأنّـه إجمالها وصورتها الوحدانيّـة، وهي تفصيلـه وتحليلـه، وهو لا ينافي مقدّميـة الأجـزاء، لأنّ المقدّمـة إنّما هو كلّ جزء مستقلّاً لا مجموع الأجزاء. وبالجملـة، فـالأمـر

المتعلّق بالمركّب يدعو بعينه إلى الأجزاء، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر داعياً إلى غير متعلّقه، لأنّ الأجزاء هي نفس المركّب، والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل والبساطة والتحليل.

الرابع: أنّك عرفت في الأمر الثالث أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب، ويترتّب على ذلك أنّ الحجّة على الأجزاء إنّما هي بعينها الحجّة على المركّب لكن مع تعيين الأجزاء التي ينحلّ إليها، وأمّا مع عدم قيام الحجّة على بعض ما يحتمل جزئيّته فلا يمكن أن يكون الأمر المتعلّق بالمركّب داعياً إلى ذلك الجزء المشكوك أيضاً بعد عدم إحراز انحلال المأمور به إليه.

وبالجملة: فالأمر المتعلّق بالمركّب إنّما يدعو إلى ما علم انحلاله إليه من الأجزاء، وأمّا الجزء المشكوك فلا يعلم بتعلّق الأمر بما ينحلّ إليه حتّى يدعو الأمر إليه أيضاً.

وبالجملة: فتمامية الحجّة تتوقّف على إحراز الصغرى والكبرى معاً، وإلّا فمع الشكّ في إحداهما لا معنى لتماميّتها. فاللازم العلم بتعلّق الأمر بالمركّب وبأجزائه التحليليّة أيضاً، وبدون ذلك تجري البراءة عقلاً الراجعة إلى قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان.

ودعوى: أنّ مع ترك الجزء المشكوك لا يعلم بتحقّق عنوان المركّب، ومن الواضح لزوم تحصيله.

مدفوعة: بأنّ مرجع ذلك إلى كون أسامي العبادات موضوعة للصحيحة منها، والكلام إنّما هو بناءً على القول الأعمّي الذي مرجعه إلى صدق الاسم مع الإخلال بالجزء المشكوك.

وكيف كان: فتعلّق الأمر بالمركّب الذي هو أمر وجداني معلوم تفصيلاً لا

خفاء فيه، وعدم كون الأجزاء متعلّقة للأمر بوجه أيضاً معلومة كذلك، إلّا أنّ ذلك الأمر المعلوم إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى ما قامت الحجّة على انحلال المركّب به، وأمّا ما لم يدلّ على جزئيّته له فلا يكون الأمر بالمركّب حجّة بالنسبة إليه ولا يحرّك العبد نحوه. ولسنا نقول بأنّ متعلّق الأمر معلوم إجمالاً، وهذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ البدوي في وجوب الأكثر. كيف وقد عرفت أنّ متعلّق الأمر هو الأمر المركّب، وتعلّقه به معلوم تفصيلاً، والشكّ إنّما هو في أجزاء المركّب، وهي غير مأمور بها أصلاً، سواء فيه الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ هذا الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما علم بتركيب المركّب منه، كما عرفت. فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ جريان البراءة العقليّة.

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقليّة عن الأكثر ودفعها

ثمّ إنّ هنا إشكالات على ذلك لابدّ من ذكرها والجواب عنها فنقول:

منها: أنّ الأمر في باب الأقلّ والأكثر أيضاً دائر بين المتباينين، لأنّ المركّب من الأقلّ الذي هو الأمر الوحداني الحاصل من ملاحظة أجزائه شيئاً واحداً يغاير المركّب من الأكثر الذي مرجعه إلى ملاحظة الوحدة بين أجزائه، فالمركّب من الأقلّ له صورة مغايرة للمركّب من الأكثر، فإذا دار الأمر بينهما يجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويظهر جواب هذا الإشكال من ملاحظة ما ذكرنا، فإنّ المركّب من الأقلّ ليس له صورة تغاير نفس الأجزاء المركّبة منه بحيث كان هنا أمران: الأجزاء التي يتحصّل منها المركّب، والصورة الحاصلة منها، بل ليس هنا إلّا أمر واحد

وهو نفس الأجزاء، ولذا ذكرنا أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين داعويّته إلى المركّب، لعدم التغاير بينهما. وهكذا المركّب من الأكثر ليس له صورة مغايرة للأجزاء، بل هو نفسها، وحينئذٍ فلا يكون في البين إلّا الأجزاء التي دار أمرها بين الأقلّ والأكثر. فالمقام لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، مضافاً إلى أنّه لو كان من ذلك القبيل لكان مقتضاه الجمع بين الإتيان بالمركّب من الأقلّ مرّة وبالمركّب من الأكثر أُخرى، ولا يجوز الاكتفاء بالثاني، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بالأوّل.

ومنها: ما نسب إلى المحقّق صاحب الحاشية ـ وإن كانت عبارتها لا تنطبق عليه، بل هي ظاهرة في وجه آخر سيأتي التعرّض له ـ من أنّ العلم بوجوب الأقلّ لا ينحلّ به العلم الإجمالي، لتردّد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا إشكال في مباينة الماهيّة بشرط شيء للماهيّة لا بشرط، لأنّ أحدهما قسيم الآخر، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان متعلّق التكليف هو الأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقلّ يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخي الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شيء. كما أنّ امتثال التكليف المتعلّق بالأقلّ يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلّق به، فإنّ امتثاله إنّما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فإنّه لا يتوقّف امتثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطي إلى الشكّ بين المتباينين تكليفاً وامتثالاً[1]، انتهى.

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٤٤١.

ويرد عليه مضافاً إلى ما وقع في كلامه من سوء التعبير، لأنّ الموصوف باللا بشرطية والبشرط شيئية ليس إلّا متعلّق التكليف وهو الأقلّ. فإنّه على تقدير تعلّق التكليف به فقط يكون ملحوظاً لا بشرط، وعلى تقدير تعلّقه بالأكثر يكون ملحوظاً بشرط شيء، وأمّا التكليف الذي هو عبارة عن البعث إلى المكلّف به أو الزجر عن المتعلّق فلا يكون موصوفاً لهذين الوصفين. ثمّ إنّ اتّصاف المتعلّق بهما أيضاً محلّ نظر؛ لأنّ مركز البحث هو ما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجزء والكلّ لا الشرط والمشروط. فالأكثر على تقدير كونه متعلّقاً للتكليف يكون بجميع أجزائه كذلك، لا أنّ المتعلّق هو الأقلّ بشرط الزيادة على أن يكون الزائد شرطاً.

وبالجملة: فمورد النزاع هنا أنّ الزائد على تقدير ثبوته كان جزءً للمركّب المأمور به والتعبير بشرط شيء ظاهر في أنّ الزائد شرط لا جزء.

وكيف كان فيرد عليه ـ بعد الغضّ عمّا ذكر ـ منع ما نفى الإشكال عنه من مباينة الماهيّة بشرط شيء للماهيّة اللابشرط. فإنّ ما يباين الماهيّة بشرط شيء هو الماهيّة اللابشرط القسمي، وهي التي اعتبر معها عدم الاشتراط بوجود شيء أو نفيه. وأمّا الماهيّة اللابشرط المقسمي ـ وهي الماهيّة بذاتها من دون لحاظ شيء معها حتّى لحاظ عدم لحاظ شيء الذي يحتاج إلى لحاظ آخر غير لحاظ الماهيّة ـ فلا تباين الماهيّة بشرط شيء. كيف وهي قسم لها، ولا يعقل التنافي بين المقسم والقسم، والمقام من هذا القبيل، فإنّ الأقلّ على تقدير تعلّق التكليف به كان الملحوظ هو نفسه من دون لحاظ شيء آخر حتّى لحاظ عدم لحاظ شيء آخر. وقد عرفت أنّه لا تنافي بينه وبين الماهيّة بشرط شيء.

ثمّ لو فرض التنافي فاللازم الجمع بينهما في مقام الامتثال والإتيان بالأقلّ من دون زيادة مرّة وبه معها أُخرى، ولا يظنّ بالقائل الالتزام به، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق النائيني قدس سره عن هذه الشبهة بما حاصله: إنّ الماهيّة لا بشرط والماهيّة بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا التضادّ، فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً في الماهيّة، وإلّا ترجع إلى الماهيّة بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهيّة، بل الماهيّة لابشرط معناها عدم لحاظ شيء معها، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور، فالماهيّة لابشرط ليست مباينة للماهيّة بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهيّة، والتقابل بينهما إنّما يكون بمجرّد الاعتبار واللحاظ، وفي المقام يكون الأقلّ متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، والتغاير الاعتباري لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار[1]، انتهى.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ الماهيّة اللابشرط كما اعترف به هو نفس الماهيّة من دون أن يلحظ معها شيء آخر بنحو السلب البسيط لا الإيجاب العدولي، وحينئذٍ فلا وجه لما ذكره من أنّ الجامع بينها وبين الماهيّة بشرط شيء هو نفس الماهيّة، لأنّ نفس الماهيّة عبارة أُخرى عن الماهيّة اللابشرط، إذ المراد بها

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٥٤.

هي الماهيّة اللا بشرط المقسمي، ولا يعقل الجامع بين القسم والمقسم هنا، كما هو واضح.

نعم نفس الماهيّة جامعة للماهيّة بشرط شيء والماهيّة اللابشرط القسمي وهي التي لوحظت متقيّدة باللا بشرطية.

ثمّ إنّ تسليم عدم ثبوت الجامع لو كان بين الماهيّة لا بشرط والماهيّة بشرط شيء نسبة التضادّ، لا تقابل العدم والملكة محلّ منع، فإنّ المتقابلين بالتضادّ أيضاً بينهما جامع جنسي كالسواد والبياض، فإنّه يجمعهما جنسهما الذي هو اللون، كما هو واضح.

ثمّ إنّ كون التقابل بين الماهيّة اللا بشرط والماهيّة البشرط شيء تقابل العدم والملكة لا يوجب نفي وجوب الاحتياط، ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين إكرام بصير أو أعمى أو بين إكرام كوسج أو ملتح يجب الاحتياط بإكرام كليهما، مع أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، كما هو واضح.

ومنها: أنّ وجوب الأقلّ دائر بين كونه نفسيّاً يترتّب على مخالفة الأمر المتعلّق به العقاب، وبين كونه غيريّاً لا يترتّب على مخالفته شيء، لأنّ العقاب إنّما هو على ترك الواجب النفسي لا الغيري. وحينئذٍ فلا يعلم بلزوم الإتيان بالأقلّ على أيّ تقدير حتّى ينحلّ به العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، فالعلم الإجمالي باقٍ على حاله، ومقتضاه وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ المركّب كما أنّه ليس له إلّا وجود واحد هو عين وجود الأجزاء، كذلك لا يكون له إلّا عدم واحد؛ لأنّ نقيض الواحد لا يكون إلّا واحداً، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين، وحينئذٍ فنقيض المركّب إنّما هو عدم ذلك الوجود الواحد، غاية الأمر أنّ عدمه تارة بعدم جميع أجزائها، وأُخرى بعدم

بعضها، لوضوح اشتراك تارك الصلاة رأساً مع تارك ركوعها ـ مثلاً ـ في عدم إتيان واحد منهما بالمركّب الذي هو الصلاة.

وحينئذٍ نقول: ترك الأقلّ يعلم بترتّب العقاب عليه؛ إمّا من جهة كونه هو تمام المأمور به، وإمّا من جهة كون تركه هو عين ترك المأمور به الذي يترتّب عليه العقاب، فيترتّب العقاب على تركه قطعاً، وبه ينحلّ العلم الإجمالي.

نعم لو كان الواجب في الواقع هو الأكثر ولم يأت المكلّف إلّا بالأقلّ اعتماداً على حكم العقل بالبراءة فهو وإن كان تاركاً للمأمور به، لأنّ تركه بعين ترك الجزء الزائد أيضاً إلّا أنّ ترك المأمور به هنا إنّما هو لعذر، بخلاف تركه بعدم الإتيان بالأقلّ، فإنّه لا يكون لعذر، فهما مشتركان في عدم إتيانهما بالمأمور به، لكن بينهما فرق من حيث العذر وعدمه، نظير ما لو علم المكلّف بوجوب إنقاذ أحد الغريقين على سبيل التخيير مع كون الواجب في الواقع واحداً معيّناً منهما، فإنّه تارة يعصي المولى بعدم إنقاذ واحد منهما وأُخرى ينقذ غير من يجب إنقاذه بحسب الواقع. ففي الصورتين وإن كان المأمور به قد ترك ولم يأت المكلّف به، إلّا أنّه في الصورة الثانية معذور في المخالفة دون الصورة الأُولى.

وثانياً: لو سلّم دوران أمر الأقلّ بين كونه نفسيّاً يترتّب على مخالفته العقاب أو غيريّاً لا يترتّب عليه، كدوران شيء بين الواجب والمستحبّ، إلّا أنّا نقول: إنّ الملاك في جريان حكم العقل بالبراءة المستند إلى قبح العقاب بلا بيان هل هو عدم البيان على التكليف، أو عدم البيان على العقوبة؟ لا سبيل إلى الثاني؛ لأنّه تصحّ العقوبة فيما لو بيّن المولى التكليف، وإن لم يبيّن العقوبة عليه. ألا ترى أنّه لو ارتكب المكلّف واحداً من المحرّمات بتخيّل ضعف العقاب

المترتّب على ارتكابه لا إشكال في صحّة عقوبته المترتّبة عليه في الواقع وإن كان من الشدّة بمكان.

وبالجملة: فمستند حكم العقل بالبراءة ليس عدم البيان على العقاب، بل عدم البيان على التكليف، والبيان عليه موجود بالنسبة إلى الأقلّ قطعاً، ولذا لا يجوز تركه. وحينئذٍ فدوران أمر الأقلّ بين ترتّب العقاب عليه لو كان نفسيّاً وعدم ترتّبه لو كان غيريّاً لا يوجب أن لا يكون وجوبه معلوماً، ومع العلم بالوجوب لا يحكم العقل بالبراءة قطعاً، فلزوم الإتيان به معلوم على أيّ تقدير، وبه ينحلّ العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات المنسوبة إليه ـ وهو ينحلّ إلى وجهين:

أحدهما: ما ذكره في صدر كلامه وملخّصه: إنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي، ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يقتضيه التكليف الاحتمالي، وأمّا التكليف القطعي فمقتضاه الامتثال القطعي، لأنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعي العلم بالفراغ عقلاً، ولا يكفي احتمال الفراغ، ففي المقام لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنّه يشكّ في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلّا بعد ضمّ الخصوصيّة الزائدة المشكوكة. والعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه.

ثانيهما: ما ذكره في ذيل كلامه وحاصله: إنّ الشكّ في تعلّق التكليف

بالخصوصيـة الزائدة المشكوكـة من الجزء أو الشرط وإن كان عـقلاً لا يـقتضي التنجّز واستحقاق العقاب على مخالفتـه من حيث هو، للجهل بتعلّق التكليف بـه، إلّا أنّ هناك جهـة أُخرى تقتضي التنجيز والاستحقاق على تقدير تعلّق التكليف بها، وهي احتمال الارتباطيّـة وقيديّـة الزائد للأقل، فإنّ هذا الاحتمال بضميمـة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز واسـتحقاق العـقاب عـقلاً. فـإنّـه لا رافـع لهـذا الاحتمال، وليس من وظيفـة العقل وضع القيديّـة أو رفعها، بل ذلك من وظيفـة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهـة فيبقى حكمـه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم على حالـه، فلابدّ من ضمّ الخصوصيّـة الزائدة[1].

هذا، ويرد على التقريب الأوّل: أنّ الاشتغال اليـقيني وإن كـان مسـتدعياً للبراءة اليقينيّـة، إلّا أنّ ذلك بمقدار ثبت الاشتغال بـه وقامت الحجّـة عليـه، وأمّا ما لم تقم الحجّـة عليـه فلم يثبت الاشتغال بـه حتّى يستدعي البراءة اليـقينيّـة عنـه، كما لا يخفى.

وما ذكره من أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونـه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالي محلّ مـنع، لمـا عـرفت مـن أنّ المـراد باللابشرط في المقام هو اللا بشرط المقسمي الذي هو عبارة عن نفس الماهيّـة من دون أن يلحظ معها شيء على نحو السلب البسيط لا الإيجاب العدولي. ومن المعلوم أنّ اللابشرط المقسمي لا يغاير مع البشرط شيء أصلاً، لأنّ اللا بشرط يجتمع مع ألف شرط.

وحينئذٍ فالأقلّ المردّد بين كونـه لا بشرط أو بشرط شـيء يـعلم تـفصيلاً

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ١٥٩ ـ ١٦١.

بوجوبه بحيث لا إجمال في ذلك عند العقل ولا يكون متردّداً فيه أصلاً، والخصوصيّة الزائدة مشكوكة بالشكّ البدوي.

وبالجملة، فالعلم الإجمالي إذا لوحظ طرفاه أو أطرافه يكون كلّ واحد منهما أو منها مشكوكاً من حيث هو، وفي المقام لا يكون كذلك، لأنّ العقل لا يرى إجمالاً بالنسبة إلى وجوب الأقلّ أصلاً، والأمر الزائد لا يكون إلّا مشكوكاً بالشكّ البدوي.

والعجب أنّه‌ تدّس سرّه أجاب عن الإشكال الذي نسبه إلى صاحب الحاشية كما عرفت بعدم مباينة الماهيّة اللابشرط مع الماهيّة بشرط شيء وقال: إنّ الأقلّ متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ لا بشرط أو بشرط الجزء الزائد[1]، وهنا أنكر الانحلال الذي مرجعه إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ على كلّ حال والشكّ البدوي في الزائد، ولعمري أنّه تنافر واضح وتهافت فاحش، هذا.

ويرد على التقريب الثاني: أنّه كما أنّ تعلّق التكليف بالخصوصيّة الزائدة مشكوك وهو لا يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، كذلك احتمال الارتباطيّة وقيديّة الزائد مورد لجريان البراءة بعد عدم قيام الحجّة عليها، لعدم الفرق بين نفس الجزء الزائد وحيثيته الارتباطية أصلاً، لوجود ملاك جريان البراءة العقليّة وهو الجهل وعدم ثبوت البيان فيهما، ولا يكون مقتضى جريانها هو رفع القيديّة حتّى يقال بأنّه ليس من وظيفة العقل وضع القيديّة ولا رفعها، بل معنى جريانها هو قبح العقاب على ترك المأمور به

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٨٢.

من جهة الإخلال بالخصوصيّة الزائدة المشكوكة بعد عدم ورود بيان على ثبوتها وكونها دخيلاً في المأمور به.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عن تقريب آخر للاحتياط، وهو أنّ تعلّق التكليف بالأقلّ معلوم ضرورة، والاشتغال اليقيني بذلك يقتضي البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بضمّ الجزء الزائد المشكوك، ضرورة أنّه مع دخالته في المأمور به لا يكون الإتيان بالأقلّ بمجد أصلاً.

والجواب: أنّ الشكّ في حصول البراءة إنّما هو من جهة مدخليّة الخصوصيّة الزائدة، وحيث إنّ دخالتها مشكوكة ولم يرد من المولى بيان بالنسبة إليها فالعقاب على ترك المأمور به من جهة الإخلال بتلك الخصوصية لا يكون إلّا عقاباً من دون بيان ومؤاخذة بلا برهان.

وبالجملة: ما علم الاشتغال به يقيناً يحصل البراءة بالإتيان به كذلك، وما لم يعلم الاشتغال به تجري البراءة العقليّة بالنسبة إليه، كما عرفت.

ومنها: ما أفاده الشيخ المحقّق صاحب الحاشية الكبيرة على المعالم، وملخّصه: أنّ الأمر دائر بين تعلّق الوجوب بالأقلّ أو بالأكثر، وعلى تقدير تعلّقه بالأكثر لا يكون الأقلّ بواجب؛ لأنّ ما هو في ضمن الأكثر إنّما هو الأجزاء التي ينحلّ إليها الأقلّ لا نفس الأقلّ، فإنّه لا يكون في ضمن الأكثر أصلاً؛ لأنّ له صورة مغايرة لصورة الأكثر. ومع هذا التغاير لو كان الأقلّ والأكثر غير ارتباطيين لكنّا نحكم بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك، لعدم توقّف حصول الغرض على ضمّ الزائد، بل الأقلّ يترتّب عليه الغرض في الجملة ولو لم يكن متعلّقاً للتكليف. وهذا بخلاف المقام، فإنّه لو كان الأمر متعلّقاً في نفس الأمر بالأكثر لكان وجود الأقلّ كعدمه في عدم ترتّب شيء عليه وعدم تأثيره في حصول

الغرض أصلاً. وحينئذٍ فمقتضى العلم الإجمالي بوجود التكليف في البين هو لزوم الإتيان بالأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينيّـة[١]، انتهى.

ويرد عليـه ما أجبنا بـه عن الإشكال الأوّل المتقدّم[٢] من أنّ المركّب من الأقلّ لا يكون لـه صورة مغايرة للمركّب من الأكثر، لأنّ التركيب الاعتباري ليس إلّا ملاحظـة أشياء متعدّدة شيئاً واحداً، بحيث تكون الأجزاء فانيـة غير ملحوظـة بنفسها، ولا يكون هنا صورة اُخرى ماعدا الأجزاء حتّى يقال بأنّها مغايرة للصورة الحاصلـة من المركّب من الأكثر.

وبالجملـة: فليس هنا إلّا نفس الأجزاء التي دار أمرها بين القلّـة والكثرة، وحينئذٍ فيظهر أنّ تعلّق الوجوب بالأقلّ معلوم تفصيلاً، لما عرفت مـن أنّ الأمـر المتعلّق بالمركّب يدعو إلى أجزائـه بعين داعويّتـه إلى المركّب، وحينئذٍ فلو كان الأكثر متعلّقاً للتكليف يكون الأقلّ أيضاً واجباً، بمعنى أنّ الأمر يدعو إليـه، كما أنّـه لو كان الأقلّ كذلك يكون واجباً حينئذٍ، فوجوب الأقلّ معلوم تفصيلاً، والشكّ بالنسبـة إلى الزائد شكّ بدوي يجري فيـه البراءة، كما عرفت.

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره في الكفايـة من أنّ الانحلال مستلزم للخلف أو المحال الذي هو عبارة عن استلزام وجود الشيء لعدمـه[٣].

أمّا الخلف، فلأنّـه يتوقّف لزوم الأقلّ فعلاً إمّا لنفسـه أو لغيره على تـنجّز التكليف مطلقاً ولو كان متعلّقاً بالأكثر، ضرورة أنّه لو لم يتنجّز على تقدير تعلّقه به

---

١ ـ هداية المسترشدين: ٤٤١.

٢ ـ تقدّم في الصفحـة ١٧٩.

٣ ـ كفايـة الاُصول: ٤١٣.

لم يكن الأقلّ واجباً بالوجوب الغيري، لأنّه تابع لوجوب ذي المقدّمة، ومع عدمه لا مجال له، كما أنّه لو لم يتنجّز على تقدير تعلّقه بالأقلّ لم يكن واجباً بالوجوب النفسي، فوجوبه الأعمّ من النفسي والغيري يتوقّف على تنجّز التكليف على أيّ تقدير، فلو كان لزومه كذلك موجباً لعدم تنجّز التكليف إلّا على تقدير تعلّقه بالأقلّ يلزم الخلف.

وأمّا استلزام وجوده للعدم، فلأنّ لزوم الأقلّ على الفرض يستلزم عدم تنجّز التكليف على كلّ حال، وهو يستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً، وهو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من وجود الإنحلال عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، هذا.

ويمكن هنا تقريب ثالث زائد على التقريبين المذكورين في كلام المحقّق الخراساني، وهو أنّ العلم التفصيلي لو تولّد من العلم الإجمالي بحيث كان معلولاً له ومسبّباً عنه لا يعقل أن يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وهل يمكن أن يؤثّر المعلول في عدم علّته؟

والمقام من هذا القبيل، فإنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ إمّا لنفسه أو لغيره إنّما نشأ من العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، كما هو واضح، نظير ما إذا تردّد أمر الوضوء مثلاً بين كون وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً ناشئاً من الوجوب المتعلّق بما يكون الوضوء مقدّمة له، ولكن كان وجوب ذي المقدّمة مشكوكاً، فإنّه لا يعقل أن يصير العلم التفصيلي بوجوب الوضوء على أيّ تقدير موجباً لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسيّاً أو بوجوب ما يكون هو مقدّمة له، لأنّ مع الانحلال وإجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب ذي المقدّمة لا يكون العلم التفصيلي باقياً على حاله، فالعلم التفصيلي المسبّب عن العلم الإجمالي

يستحيل أن يؤثّر في انحلاله، هذا.

ولكن هذه التقريبات الثلاثة إنّما يتمّ بناءً على مبنى فاسد، وهو القول بكون الأجزاء في المركّبات واجبة بالوجوب الغيري كالمقدّمات الخارجيّة، ونحن وإن أنكرنا وجوب المقدّمة والملازمة بينه وبين وجوب ذيها رأساً، كما مرّ تحقيقه في مبحث مقدّمة الواجب من مباحث الألفاظ[1]، إلّا أنّه لو سلّمنا ذلك في المقدّمات الخارجيّة فلا نسلّم في المقدّمات الداخلية أصلاً. بل قد عرفت أنّ الأجزاء واجبة بعين وجوب الكلّ، والأمر المتعلّق به يدعو إليها بعين دعوته إليه، إذ لا مغايرة بينها وبينه أصلاً، لأنّ المركّب ليس أمراً وراءها بل هو نفسها. وحينئذٍ فالأقلّ واجب بالوجوب الأصلي النفسي تفصيلاً ولا يكون هذا العلم التفصيلي مسبّباً عن العلم الإجمالي، فلا مانع من التأثير في الانحلال، بل قد عرفت أنّه ليس هنا إلّا علم تفصيلي وشكّ بدوي، كما لايخفى.

ومنها: ما أورده على نفسه الشيخ المحقّق الأنصاري في الرسالة[2] بقوله: «إن قلت» وتقريره: أنّ الأوامر والنواهي الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كما اشتهر ذلك بين العدليّة، حيث يقولون: إنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقليّة، فاللطف والمصلحة النفس الأمريّة إمّا هو المأمور به حقيقةً، والأوامر المتعلّقة بمثل الصلاة والصوم ونظائرهما أوامر إرشاديّة والغرض منها الإرشاد إلى عدم حصول المأمور به حقيقة إلّا بمثلها، وإمّا أنّه غرض للآمر. وعلى كلا التقديرين فيجب

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ١٦ ـ ١٧.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٦١.

تحصيل العلم بحصول اللطف لعدم العلم بإتيان المأمور بـه على الأوّل وبحصول الغرض على الثاني مع الاقتصار على الأقلّ في مقام الامتثال. ومن الواضح عند العقول لزوم العلم بإتيان المأمور بـه وبحصول الغرض، أمّا الأوّل فبديهي، وأمّا الثاني فلأنّ الغرض إنّما هو العلّـة والداعي للأمر، ومع الشكّ في حصولـه يشكّ في سقوط الأمر. فمرجع الشكّ فيـه إلى الشكّ في الإتيان بالمأمور بـه المسقط للأمر، وقد عرفت أنّ لزوم العلم بإتيانـه من الواضحات عند العقول، هذا.

ولا يخفى أنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه اعتمد في الكفايـة[١] على هذا الكلام وردّ ما أجاب بـه عنـه الشيخ قدّس سرّه في الرسالـة، هذا.

والتحقيق في الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ هذه المسألـة ـ وهي أنّ الأوامر والنواهي الشرعيّـة هل هي تابعـة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّـة أم لا ـ مسألـة كلاميّـة، ومنشأ البحث فيها مسألـة اُخرى كلاميّـة أيضاً، وهي أنّـه هل يمتنع على اللّٰه الإرادة الجزافيّـة، فلا يجوز عليـه الفعل من دون غرض كما عليـه العدليّـة، أو أنّـه لا يمتنع عليـه تعالى ذلك، بل يجوز منـه الإرادة الجزافيّـة والفعل من دون غرض ومصلحـة، كما عليـه الأشاعرة.

فظهر أنّـه بناءً على مذهب العدليّـة لابدّ من الالتزام بـعدم كـون الأفـعال الاختياريّـة الصادرة من اللّٰه تعالى خالياً من الغرض والمصلحـة، أمّا أنّـه لابدّ من أن يكون المأمور بـه حقيقـة هو نفس تلك المصلحـة والغـرض، أو يكـون الغرض أمـراً آخـر مترتّباً على المأمـور بـه فلا يستفاد مـن ذلك، بل اللازم هـو أن يقال بعدم كون إرادتـه تعالى المتعلّقـة بإتيان المأمور بـه إرادة جزافيّـة غـير

---

١ ـ كفاية الاُصول: ٤١٤.

ناشئة من المصلحة في المراد. وهو كما يتحقّق بأحد الأمرين المذكورين، كذلك يتحقّق بأن يكون المأمور به الذي هو عبارة عن مثل الصلاة والصوم والحجّ بنفسه مصلحةً ومحبوباً ؛ لأنّه لا فرق في عدم كون الإرادة جزافيّة بين أن تكون الصلاة مؤثّرة في حصول غرض ومصلحة وهي معراج المؤمن كما قيل، أو أن تكون بنفسها محبوبة ومصلحة، لاشتمالها على التهليل والتكبير والتسبيح مثلاً، كما أنّه يتحقّق ذلك بأن تكون المصلحة في نفس الأمر لا في المأمور به.

وبالجملة: فمقتضى مذهب العدليّة أنّه لابدّ أن يكون في البين غرض وغاية ومصلحة ولطف، أمّا لزوم أن يكون هو متعلّق الأمر بحيث كانت الأوامر المتعلّقة بمثل الصلاة والصوم إرشاداً إليه أو أن يكون أمراً آخر وراء المأمور به فلا، فمن المحتمل أن يكون نفس المأمور به محبوباً بذاته وغاية بنفسه، أو يكون الغرض في نفس الأمر، وعلى هذين التقديرين لا وجه للاحتياط بالإتيان بالأكثر.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ محبوبية الأقلّ معلومة، ولم يقم دليل على محبوبية الخصوصيّة الزائدة، والعقل يحكم بعدم جواز العقوبة عليها مع عدم قيام الحجّة عليها. كما أنّه على التقدير الثاني حصل الغرض بمجرّد الأمر والبعث ولا يكون المكلّف مأخوذاً بأزيد ممّا قام الدليل على لزوم الإتيان به.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو فرض كون الغرض مترتّباً على المأمور به نمنع لزوم العلم بحصوله، لأنّ المكلّف إنّما هو مأخوذ بالمقدار الذي ورد البيان من قبل المولى على دخالته في المأمور به، ومع الإتيان به لا معنى لعقوبته وإن كان شاكّاً في حصول الغرض، لأنّ الأمر لم يتعلّق بتحصيل الغرض بل تعلّق بالأجزاء التي يعلم بانحلال المركّب إليها، وتعلّقه بالزائد مشكوك يحكم العقل

بالبراءة عنه. كيف ولو كان اللازم العلم بحصول الغرض لم يحصل العلم بامتثال كثير من المركّبات الشرعيّة، إذ ما من مركّب إلّا ونحتمل دخالة أمر آخر فيه شطراً أو شرطاً واقعاً وإن لم يصل إلينا دليله، كما هو واضح، فاللازم بحسب نظر العقل هو العلم بإتيان المأمور به الذي قامت الحجّة عليه وهو يحصل بإتيان الأقلّ، فتدبّر.

ومنها: ما يختصّ بالواجبات التعبّدية ولا يجري في التوصّليات، وهو أنّه لابدّ فيها من قصد التقرّب، وهو لا يكون إلّا بالواجب النفسي، لأنّ الواجب الغيري لا يكون مقرّباً، وحينئذٍ فمع الاقتصار على الأقلّ لا يكاد يمكن قصد التقرّب، لأنّه يحتمل أن يكون الواجب في الواقع هو الأكثر وكان الأقلّ واجباً غيريّاً، وهذا بخلاف ما إذا أتى بالأكثر، فإنّه يقطع بكونه مقرّباً إمّا بنفسه، وإمّا بالأقلّ المتحقّق في ضمنه.

والتحقيق في الجواب أن يقال: أمّا أوّلاً، فلأنّ المعتبر في العبادات أن لا يكون الإتيان بها بداع نفساني، بل بداع إلهي اُخروي. ومن المعلوم أنّه لافرق في ذلك بين الإتيان بالأقلّ أو بالأكثر، ضرورة أنّ الآتي بالأقلّ لا يكون الداعي له إلى الإتيان به إلّا أمر إلهي. نعم لا يعلم بكون المأتي به هو المأمور به، كما أنّ الآتي بالأكثر أيضاً لا يعلم بذلك.

وبالجملة: لا فرق بين الإتيان بالأقلّ أو بالأكثر في إمكان قصد التقرّب الذي مرجعه إلى الإتيان بالعمل لا لداع نفساني من رياء وغيره، وكذا في عدم العلم بكون ما يأتي به هو المأمور به.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مبنى الإشكال على كون الأقلّ واجباً بالوجوب الغيري على تقدير كون متعلّق التكليف هو الأكثر، وقد عرفت غير مرّة منع ذلك وأنّ

الأجزاء واجبة بعين وجوب المركّب، والأمر المتعلّق بـه يدعو إلى الأجزاء بعين دعوتـه إليـه. وحينئذٍ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسي على التقديرين.

وبالجملـة: لا فرق في الداعي بين القائل بالبراءة والقائل بالاشتغال، فإنّ الداعي بالنسبـة إليهما هو الأمر المتعلّق بإقامـة الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل. غايـة الأمر أنّـه لا يصلح للداعويّـة في نظر القائل بالبراءة إلّا بالنسبـة إلى ما علم انحلال الصلاة إليـه من الأجزاء، كما أنّـه في نظر القائل بالاشتغال يدعو إلى جميع ما تنحلّ إليـه واقعاً ولو كان هو الأكثر، ولذا لا يتحقّق العلم بامتثالـه إلّا بالإتيان بـه. فلا اختلاف للداعي بالنسبـة إليهما، فيجوز الإتيان بالأقلّ بداعي الأمر المتعلّق بالصلاة بلاريب ولا يوجب ذلك قدحاً في عباديّتها أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّـه في البراءة العقليّـة، وقد عرفت جريانها وعدم ورود شيء من الإشكالات الثمانيـة المتقدّمـة عليها.

في جريان البراءة الشرعيّة في المقام

وأمّا البراءة الشرعيّـة: فالظاهر أنّـه لا مانع من جريانها بناءً على ما هـو مقتضى التحقيق من انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقـلّ والشكّ في وجوب الأكثر، كما عرفت. وذلك لأنّ الأقلّ معلوم وجوبـه النـفسي تفصيلاً والأكثر مشكوك، فيكون مرفوعاً بمثل حديث الرفع[1]، ولا فرق في ذلك

---

١ ـ الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبـواب جـهاد النـفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

بين أن يقال بدلالة الحديث على رفع الجزئيّة المجهولة بناءً على إمكان رفعها لكونها قابلة للوضع، أو يقال بدلالته على رفع الوجوب النفسي المتعلّق بالأكثر بناءً على عدم إمكان رفع الجزئية. وكيف كان فلا مانع من جريانها بالنسبة إلى الأكثر بناءً على الانحلال.

وأمّا بناءً على عدم الانحلال الموجب لعدم جريان البراءة العقليّة فهل تجري البراءة الشرعيّة مطلقاً، أو لا تجري كذلك، أو يفصّل بين ما إذا كان العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة فتجري، وبين ما إذا قيل بكونه علّة تامّة له فلا تجري؟ وجوه بل أقوال ذهب إلى الأوّل المحقّق الخراساني[١] وإلى الأخير المحقّق العراقي على ما في تقريرات بحثه[٢].

والحقّ هو الوجه الثاني، لأنّه لو كان مجرى البراءة هو الوجوب النفسي المتعلّق بالأكثر المجهول فالأصل وإن كان يجري بالنسبة إليه لكونه مشكوكاً، إلّا أنّه معارض بالأصل الجاري في الأقلّ، لأنّ وجوبه النفسي أيضاً مشكوك بناءً على ما هو المفروض من عدم انحلال العلم الإجمالي، لأنّه يلزم من جريانهما مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم المتحقّق في البين المردّد بين الأقلّ والأكثر.

ودعوى: أنّ طبيعة الوجوب بالنسبة إلى الأقلّ معلومة بالتفصيل، فلا تجري أصالة البراءة بالنسبة إليه، وأمّا الأكثر فأصل تعلّق الوجوب به مشكوك، فلا مانع من جريان الأصل فيه.

---

١ ـ كفاية الأصول: ٤١٦.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٨٩.

مدفوعة: بأنّ الأمر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري أمر انتزاعي لا يكون قابلاً للجعل، ضرورة أنّ المجعول إمّا هو الوجوب النفسي، وإمّا هو الوجوب الغيري، غاية الأمر أنّ العقل بعد ملاحظتهما ينتزع منهما أمراً واحداً وهو أصل الوجوب والإلزام.

كما أنّ دعوى عدم جريان الأصل في الأقلّ بالنسبة إلى وجوبه النفسي، لعدم ترتّب أثر عليه بعد لزوم الإتيان به على أيّ تقدير كان واجباً نفسيّاً أو غيريّاً فلا معارض للأصل الجاري في الأكثر.

تندفع بأنّه يكفي في جريان الأصل ترتّب الأثر عليه ولو في بعض الموارد، وهنا يكون كذلك، فإنّ جريان أصل البراءة عن الوجوب النفسي المجهول المتعلّق بالأقلّ يترتّب عليه الأثر فيما لو سقط الجزء المشكوك عن الجزئية لتعذّر وغيره، فإنّ مقتضى أصالة البراءة عن وجوب الأقلّ عدم لزوم الإتيان به أصلاً.

وبالجملة: فلو كان مجرى البراءة هو الوجوب النفسي المتعلّق بالأكثر لكان الأصل الجاري فيه معارضاً بالأصل الجاري في الأقلّ. وأمّا لو كان مجراها هي جزئيّة الجزء المشكوك فعلى مختار الأعاظم من عدم كون الجزئيّة قابلة للوضع ولا للرفع، بل كلّ واحد منهما يتعلّق بمنشأ انتزاعه وهو الوجوب النفسي المتعلّق بالمركّب من الجزء المشكوك وسائر الأجزاء فيقع التعارض حينئذٍ بين الأصل الجاري في منشأ انتزاعه وبين الأصل الجاري في الأقلّ كما في الصورة السابقة.

ومن هنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقّق العراقي بعد تسليم ثبوت التعارض بين الأصل الجاري في الأكثر في وجوبه النفسي والأصل الجاري في الأقلّ، من

أنّـه يكفي في جريان الأصل في جزئيّـة المشكوك مجرّد كونها ممّا أمـر رفـعـه ووضعـه بيد الشارع ولو بتوسّط منشائـه وهو التكليف، فإنّ للشارع رفع الجزئيّـة عن المشكوك برفع اليد عن فعليّـة التكليف المتعلّق بالأكثر[1].

وجـه الخلل ما عرفت من أنّ منشأ انتزاع الجزئيّـة هو الوجوب النـفسي المتعلّق بالمركّب، والأصل الجاري في المركّب من الجزء المشكـوك مـعارض بالأصل الجاري في المركّب من غيره، كما اعترف بـه.

وأمّا لو كان مجرى البراءة هو الوجوب المتعلّق بالجزء المشكوك فالظاهر أيضاً عدم جريان الأصـل فـيـه للـمعارضـة، لأنّ الوجـوب المـتعلّق بـالجـزء المشكوك وإن كان وجوباً شرعياً بناءً على القول بوجوب المقدّمـة على خلاف ما هو الحقّ والمحقّق في محلّـه[2]، إلّا أنّ الملازمـة بينـه وبين وجوب ذي المقدّمـة ملازمـة عقليّـة، فالشكّ فيـه وإن كان مسبّباً عن الشكّ في وجوب الأكثر، إلّا أنّـه لا يرتفع بالأصل الجاري في السبب بعد عدم كون المسبّب من الآثار الشرعيّـة المترتّبـة عليـه، فكما أنّـه يجري الأصل في السبب يجري في المسبّب أيـضاً. وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصل الجاري فيهما والجاري في الأقلّ.

نعم لو قلنا بكون وجوب المقدّمـة من الآثار الشـرعيّـة المـترتّبـة عـلى وجوب ذيها لكان الأصل الجاري في السبب معارضاً بالأصل الجاري في الأقلّ، ويبقى الأصل الجاري في المسبّب سليماً عن المعارض، ولكن هذا بمكان مـن البطلان، لأنّ مسألـة وجوب المقدّمـة مسألـة عقليّـة، كما هو المسلّم بينهم.

---

١ ـ نهايـة الأفكار ٣: ٣٩٠.

٢ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ١٥.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّه بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالي لا يجري أصالة البراءة بالنسبة إلى الأكثر لا في وجوبه النفسي المتعلّق به، ولا في جزئية الجزء المشكوك، ولا في الوجوب المتعلّق به.

وهذا لا فرق فيه بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وبين أن نقول بكونه علّة تامّة له. فالتفكيك بين البراءة الشرعيّة والعقليّة ممّا لا وجه له أصلاً.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي المفصّل بين القول بالاقتضاء والعلّية أفاد في وجه عدم جريان الأصل النافي ـ بناءً على العلّية ولو في بعض أطرافه بلامعارض ـ أنّه بعد انتهاء الأمر إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الجزم بالفراغ ولو جعليّاً لا مجال لجريان الأُصول النافية ولو في فرض كونها بلا معارض، إلّا على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أنّ الواجب الفعلي هو الأقلّ ولو ظاهراً، كي ببركة إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعلياً عمّا ثبت في العهدة. وهو أيضاً في محلّ المنع؛ لمنع اقتضاء مجرّد نفي وجوب الأكثر والخصوصيّة الزائدة لإثبات هذه الجهة إلّا على القول بالمثبت الذي لا نقول به.

نعم قد يتوهّم تكفّل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك بتقريبات ثلاثة:

أحدها: أنّ الحديث ناظر إلى إطلاقات أدلّة الجزئية واقعاً بتقييد مفاد فعليّتها بحال العلم بها، وأنّه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمة ظهور بقية الأجزاء في الفعلية يرتفع الإجمال من البين ويتعيّن كون متعلّق التكليف الفعلي هو الأقلّ، وبالإتيان به يتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف.

وأجاب عن هذا التقريب بما ملخّصه: منع صلاحيّة حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفي فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه إنّما هو مجرّد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئيّة الواقعيّة المحفوظة حتّى بمرتبة فعليّتها في المرتبة السابقة عن تعلّق الجهل بها؛ لاستحالة ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه في المرتبة السابقة على الجهل بنفسه، ولأنّ رفع كلّ شيء عبارة عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة؛ لأنّ وحدة الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضادّ. وحينئذٍ فلو كانت مقتضيات الفعليّة في المرتبة السابقة على الجهل متحقّقة لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانعيّة عنها، ومعه يبقى العلم الإجمالي على حاله.

وتوهّم: أنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، إلّا أنّ الحكم الواقعي ولو بنتيجة الإطلاق يكون في مرتبة الحكم الظاهري، وبذلك أمكن تعلّق الرفع في تلك المرتبة بفعليّة الحكم الواقعي.

مدفوع: بأنّه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهّم كون الحكم الواقعي في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته. نعم الحكم الواقعي يجتمع مع الحكم الظاهري زماناً، ولكنّه لا يقتضي اجتماعهما رتبة[1]، انتهى.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٩٠ ـ ٣٩٢.

وأنت خبير بعدم تماميّة هذا الجواب، لأنّه ـ مضافاً إلى منع كون الجهل بشيء والشكّ فيه متأخّراً عن نفس ذلك الشيء وإلّا لزم انقلابه علماً، كما هو واضح ـ يرد عليه أنّ معنى الإطلاق ليس هو لحاظ السريان والشمول حتّى يقتصر فيه على الحالات التي كانت في عرض الواقع من حيث الرتبة، بل هو عبارة عن مجرّد عدم أخذ القيد في نفس الحكم أو متعلّقه مع كونه بصدد البيان، وحينئذٍ فلا مانع من شمول إطلاق الواقع لمرتبة الجهل به. فلا استحالة في ورود الرفع في ظرف الجهل على الواقع الشامل لمرتبة الجهل أيضاً.

ومن هنا يظهر: أنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري ومحفوظاً معه، كما تقدّم تحقيقه في مبحث اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي.

هذا تمام الكلام فيما لو كان الأقلّ والأكثر من قبيل الأجزاء.

المطلب الثاني
فيما لو كان الأقلّ والأكثر من قبيل
المطلق والمشروط أو الجنس والنوع، أو الطبيعي والفرد

كما إذا دار الأمر بين كون الواجب مطلق الصلاة أو هي مشروطة بالطهارة مثلاً، أو دار الأمر بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريان البراءة العقليّة مطلقاً أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين المطلق والمشروط وغيره بالجريان في الأوّل دون غيره وجوه، بل أقوال.

وليعلم: أنّ الشرط قد يكون متّحداً مع المشروط في الوجود الخارجي، كالإيمان في الرقبة، وقد يكون مغايراً معه في الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، ولا فرق بينهما في المقام. كما أنّه لا فرق في المركّبات التحليلية بين أن تكون بسائط في الخارج أم لم تكن، كذلك لا فرق بين أن تكون الخصوصيّة الزائدة محتاجة إلى مؤونة زائدة في مقام الإثبات، كبعض الألوان التي لم يوضع بإزائها لفظ مستقلّ، بل تعرف بإضافة لفظ اللون إلى شيء آخر، أو لم تكن كذلك.

وكيف كان: فذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى عدم جريان البراءة العقليّة هنا مطلقاً، وأنّه أظهر من عدم الجريان في الأقلّ والأكثر في الأجزاء.

قال في وجهه ما نصّه: فإنّ الانحلال المتوهّم في الأقلّ والأكثر لا يكاد يتوهّم هاهنا، بداهة أنّ الأجزاء التحليليّة لا تكاد تتّصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً، فالصلاة ـ مثلاً ـ في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصّة

موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلاة أُخرى فاقدة لشرطها أو خصوصيّتها تكون متباينـة للمأمور بها، كما لايخفى[1]، انتهى.

وتوضيح عدم جريان البراءة في المقام يتوقّف على بيان مقدّمتين:

الأُولى: أنّـه لابدّ في الانحلال الموجب لجريان البراءة في المشكـوك أن يرجع العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بـأحد الطـرفين والشكّ البـدوي فـي الآخر. وبعبارة أُخرى: كان في البين قدر متيقّن تفصيلاً ووقع الشكّ في الزائد على ذلك المقدار، ضرورة أنّ بدون ذلك لا وجـه للإنحلال.

الثانيـة: أنّ الطبيعي في المتواطيات يتحصّص إلى حصص متعدّدة وآبـاء كذلك بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فـرد حصّـة وأب خـاصّ مـن الطبيعي المـطلق غـير الحـصّـة والأب المـتحقّق فـي ضـمن فـرد آخـر، كالحيوانيّـة الموجودة في ضمن الإنسان بالإضافـة إلى الحيوانيـة الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقر والغنم، وكالإنسانيـة المتحقّقـة في ضمن زيد بالقياس إلى الإنسانيـة المتحقّقـة في ضمن بكر وخالـد. فلا محالـة فـي مـفروض المـقام لا يكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص والآباء القابل للانطباق على حصّـة أُخرى محفوظاً في ضمن زيد؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضـمنـه إنّـما هـي الحصّـة الخاصّـة من الطبيعي، ومع تغاير هذه الحـصّـة مـع الحـصّـة الأُخـرى المحفوظـة في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج البحث في الأقلّ والأكثر ولو بحسب التحليل.

بل الأمر في مثل المقام ينتهي إلى العلم الإجـمالي بـتعلّق التكـليف إمّـا

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٤١٧.

بخصوص حصّة خاصة، أو بجامع الحصص والطبيعي على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصّة أُخرى غيرها، فيرجع الأمر إلى الدوران بين المتباينين، فيجب فيه الاحتياط بإطعام خصوص زيد مثلاً، هذا.

ويرد على هذه المقدّمة: أنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي هو كونه موجوداً في الخارج بوصف الكثرة، فإنّ زيداً إنسان وعمراً أيضاً إنسان، وزيد وعمرو إنسانان؛ لأنّ الكلّي الطبيعي ليس إلّا نفس الماهيّة، وهي بذاتها لا تكون واحدة ولا كثيرة. وحيث إنّها لا تكون بنفسها كذلك يجتمع مع الواحد ومع الكثير؛ لأنّها لو كانت واحدة لم يكن يمكن أن تجتمع مع الكثير، ولو كانت كثيرة لا يكاد يمكن أن تجتمع مع الواحد، فحيث لا تكون كثيرة بذاتها ولا واحدة بنفسها لا يأبى من الاجتماع معهما.

وبالجملة: كلّ فرد من أفراد الإنسان ـ مثلاً ـ هو نفس ماهيّته مع خصوصيّة زائدة، فزيد حيوان ناطق، كما أنّ عمراً أيضاً كذلك، ولا تكون الماهيّة المتحقّقة في ضمن زيد مغايرة للماهيّة المتحقّقة في ضمن عمرو أصلاً، فجميع أفراد الإنسان يشترك في هذه الجهة، ولا مباينة بينها من هذه الحيثية أصلاً، والطبيعي الجامع بينها يتّحد في الخارج مع كلّ واحد منها، ولا يكون واحداً بالوحدة العدديّة كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس في بلدة همدان، حيث إنّه تخيّل أنّ الطبيعي الجامع موجود في الخارج بوصف الوحدة[1]، كما أنّ ما ذكر في المقدّمة الثانية من تحصّصه بحصص متباينة

---

١ ـ راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٣، الحكمة المتعالية ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٩.

وكونها آباء متعدّدة ممّا لا يكاد يتصوّر وإن أذعن بـه بعض الأعلام[١]، مضافاً إلى أنّـه خلاف ما صرّح بـه الفلاسفـة العظام، وتعبيرهم بـأنّ الطـبيعي مـع الأفـراد كالآباء مع الأولاد إنّما يريدون بـه نفي ما زعمـه الرجل الهمداني من كـونـه أباً واحداً خارجاً ولـه أولاد متكثّرة، لا كونـه ذا حصص متباينـة.

إذا عرفت ذلك يظهر لك وجود القدر المتيقّن في مثل المقام، فإنّـه لو دار الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيـد، يكـون إكـرام طـبيعـة الإنسان التي هي عبارة عن الحيوان الناطق مع قطع النـظر عـن الخـصوصيّات المقارنـة معـه في الوجود الخـارجـي مـعلوماً تـفصيلاً، والشكّ إنّـما هـو فـي الخصوصيّـة الزائدة. كما أنّـه لو دار الأمر بين عتق مطلق الرقـبـة أو خـصوص الرقبـة المؤمنـة يكون وجوب عتق مطلق الرقبـة معلوماً تفصيلاً، والشكّ إنّما هو في وجوب الخصوصيّـة الزائدة وهي كونها مؤمنـة، ضرورة أنّ الرقبـة الكـافرة تشترك مع الرقبـة المؤمنـة في أصل المصداقيـة لمطلق الرقبـة. نعم بينهما افتراق من جهات اُخرى لا ترتبط بالطبيعي.

وحينئذٍ: فلا فرق بين هذه الموارد وبين الأقلّ والأكثر أصلاً. نعم بين تلك الموارد فرق من جهـة وضوح ذلك وخفائـه، فإنّ الدوران بين المطلق والمشروط مع كون الشرط مغايراً في الوجود الخارجي مع المشروط كالوضوء بالنسبـة إلى الصلاة من أوضح تلك الموارد من جهـة احتياجـه في عالم الجعل والثبوت إلى لحاظ آخر، كاحتياجـه في عالم الايصال والإثبات إلى مؤونـة زائدة، بـخلاف غيره من سائر الموارد.

---

١ ـ نهايـة الأفكار ٣: ٣٩٧.

وأمّا من جهة أصل وجود ما هو المناط في جريان البراءة من ثبوت القدر المتيقّن فلا فرق بينها أصلاً.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائيني من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقلّ والأكثر من قبيل الجنس والنوع، لأنّ الترديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه خارجاً بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين؛ لأنّ الانسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان فاللازم هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان؛لأنّ ذلك جمع بين الأمرين، فإنّ إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً[١].

فيرد عليه أوّلاً: أنّ التنافي بين الحيوان والإنسان بنظر العرف لو سلّم لا يوجب تعميم الحكم لمطلق ما إذا دار الأمر بين الجنس والنوع، فمن الممكن أن لا يكون بعض الأنواع منافياً لجنسه بنظر العرف أيضاً.

وثانياً: لو سلّم التنافي فمقتضى القاعدة الحاكمة بوجوب الاحتياط الجمع بين الجنس والنوع بإطعام الحيوان والإنسان معاً في المثال، لا الاقتصار على إطعام الإنسان فقط. وما أفاده من أنّ إطعام الانسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً رجوع عمّا ذكره أوّلاً من المباينة بينهما بنظر العرف، فإنّ استلزامه لذلك إنّما هو بملاحظة التحليل العقلي لا النظر العرفي، كما لا يخفى.

ثمّ إنّك عرفت ممّا تقدّم أنّ تمام المناط لجريان البراءة هو وجود القدر المتيقّن في البين، بلا فرق بين أن تكون الخصوصيّة المشكوكة من قبيل

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٠٨.

الخصوصيّات المنوّعة أو المفرّدة، أو من الخصوصيّات العرضيّة، بل قد عرفت أوضحيّة الجريان في القسم الثاني.

كما أنّه لا فرق فيه ـ أي في القسم الثاني ـ بين أن يكون القيد المشكوك فيه بحيث يمكن اتّصاف كلّ فرد من أفراد الطبيعي به كالقيام والقعود والإيمان والعدالة، وبين ما لم يكن كذلك كالهاشميّة ونحوها.

كما أنّه لا فرق أيضاً بين أن يكون النوع المأخوذ متعلّقاً للتكليف بنحو كان الجنس مأخوذاً في ضمنه أيضاً كالحيوان الناطق أو لم يكن كذلك كالإنسان. والسرّ في الجريان في الجميع اشتراكه فيما هو المناط.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقي من التفصيل في الخصوصيّات العرضيّة بين قسميها لجريان البراءة في القسم الأوّل دون الثاني[1]، فإنّما هو مبني على الأصل الذي زعمه من الاختلاف بين الحصص وكون الحصّة الواجدة لخصوصيّة الهاشميّة مغايرة للحصّة الفاقدة لها، فدوران الأمر بين خصوص تلك الحصّة والجامع بينها وبين الفاقد من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير، ولكن عرفت أنّ ذلك بمكان من البطلان.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المطلبين أنّ الحقّ جريان البراءة في جميع موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٩٩.

المطلب الثالث

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصّلات

وفي جريان البراءة فيها مطلقاً، وعدم جريانها كذلك، والتفصيل بين ما لو كانت الأسباب عاديّة أو عقليّة، وبين ما لو كانت شرعيّة، أو بين ما لو قيل بكون العلم الإجمالي مقتضياً فتجري، أو علّة تامّة فلا تجري، أو بين أن يكون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول والتحقّق، وبين ما إذا كان دفعي الحصول والتحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علّته، بالجريان في الصورة الأُولى وعدمه في الصورة الثانية، وجوه بل أقوال خمسة.

وليعلم أوّلاً: أنّ مركز البحث ومورد النزاع بينهم هو ما إذا كان المسبّب الذي هو مورد تعلّق الأمر معلوماً بجميع خصوصيّاته بحيث لم يكن فيه ترديد أصلاً، بل كان الترديد في السبب المحقّق له من حيث مدخليّة جزء أو شرط في سببيّته وترتّب المسبّب عليه. وأمّا لو كان المسبّب أيضاً مشكوكاً بحيث دار أمره بين السعة والضيق فهو خارج عن البحث في هذا المقام وداخل في المباحث المتقدّمة.

وحينئذٍ فيظهر أنّ الوجه الأخير الذي اختاره المحقّق العراقي ـ على ما في تقريرات بعض تلامذته[1] ـ الراجع إلى التفصيل بين ما لو كان المسبّب عنواناً بسيطاً ذا مراتب متفاوتة ومتدرّج الحصول وبين ما إذا كان دفعي الحصول، خارج

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٠١.

عن مورد البحث. فإنّـه لو كان العنوان البسيط ذا مراتب متفاوتـة، فتارة يكـون الشكّ في مدخليّـة خصوصيّـة في تحقّق ذلك الأمر البسيط، كما لو فرض الشكّ في اعتبار النيّـة في غسل البدن الذي يؤثّر في حـصول الطـهارة المـأمور بـها، واُخرى يكون الشكّ في نفس ذلك الأمر البسيط وأنّـه بأيّـة مرتبـة تـعلّق بـه الأمر، فعلى الأوّل لا فرق بينـه وبين ما إذا كان دفعي الحصول أصلاً. وعلى الثاني وإن كان بين الصورتين فرق من حيث جريان البـراءة وعـدمـه، إلّا أنّ الصـورة الأُولى بناءً على هذا لا تكون داخلـة في محلّ البحث، كما عرفت.

إذا ظهر لك ذلك فاعلم: أنّ الأقوى وجوب الاحتياط مطلقاً؛ لأنّـه بعد تنجّز التكليف وعدم كون المكلّف معذوراً في مخالفتـه من جهـة العلم بـه وبـمتعلّقـه يحكم العقل حكماً بتّياً بلزوم العلم بالفراغ عن عهدتـه بالإتيان بكلّ ما يـحتمل دخلـه في سببيّـة السبب وترتّب المسبّب عليـه جزءً أو شرطاً، وليس الاقتصار على الأقلّ ـ الذي لا يوجب الإتيان بـه إلّا مجرّد احتمال تحقّق الامتثال والإتيان بالمأمور بـه ـ إلّا كالاقتصار على احتمال الإتيان بالمأمور بـه فيما لو احتمل أنّـه لم يأت بشيء من أجزائـه وشرائطـه أصلاً.

ومن المعلوم أنّ مقتضى حكم العقل فيـه لزوم إحراز الامتثال، ألا ترى أنّـه لا يكفي لمن احتمل أنّـه لم يصلّ أصلاً مجرّد احتمال أنّـه صلّى. نعم بعد خروج الوقت دلّ الدليل النقلي على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في خصوص الصلاة.

ودعوى: أنّـه بعد الإتيان بما علم مدخليّتـه في السبب لا يعلم ببقاء الأمر حينئذٍ حتّى يجب عليـه الإتيان بالقيد المشكوك، ضرورة أنّـه يحتمل أن يكـون المأتي بـه تمام السبب.

مدفوعـة بأنّ هذا الاحتمال متحقّق في جميع موارد قاعدة الاشتغال، كما

هو واضح. والمناط في جريانها هو العلم بتعلّق الأمر وكون المتعلّق معلوماً أيضاً وشكّ في فراغ ذمّته عنه.

وبالجملة: بعدما علّق الأمر مخلبه وقامت الحجّة من المولى على ثبوته وعلى تعيين المكلّف به، لا يكون مفرّ من لزوم العلم بتحقّقه وحصول الامتثال، وهو يقتضي وجوب الاحتياط؛ بلا فرق بين أن تكون الأسباب عاديّة أو عقليّة أو شرعيّة، وكذا بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية أو بكونه علّة تامّة، ولا بين أن نقول بإمكان جعل السببيّة وكذا الجزئية والشرطية، أو لا نقول بذلك.

ولا فرق أيضاً فيما ذكرنا بين أن نقول بأنّ عدم المأمور به المنهي عنه حسب اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن النقيض متكثّر حسب تكثّر أجزاء محقّقة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ واحد منها، أو نقول بأنّه ليس للمأمور به إلّا عدم واحد، إذ كما أنّه لا يكون له إلّا وجود واحد كذلك لا يكون له إلّا عدم واحد، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك في بعض المقدّمات التي مهّدناها لجريان البراءة في الأقلّ والأكثر في الأجزاء، فراجع[1].

أمّا على القول الثاني: فواضح، لأنّ المنهي عنه إنّما هو عدم واحد، ولا يعلم بتركه وحصول الامتثال إلّا بالإتيان بكلّ ما يحتمل دخله في المحقّق ـ بالكسر ـ شطراً أو شرطاً، إذ مع الاقتصار على المقدار المعلوم لا يعلم بتحقّق المأمور به حتّى يعلم بامتثال النهي بترك المنهي عنه.

وأمّا على القول الأوّل: فقد يقال بأنّه لا مانع حينئذٍ من جريان البراءة،

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧٦.

لأنّ الأمر ينتهي في ظرف حرمـة الترك إلى الأقلّ والأكثر، حيث إنّ ترك المأمور بـه الناشئ من قبل ترك الأقلّ ممّا يعلم تفصيلاً حرمتـه واستحقاق العقوبـة عليـه، للعلم بافضائـه إلى ترك المأمور بـه، وأمّا الترك الناشئ من قبل الجزء أو الشرط المشكوك فلا يعلم حرمتـه، لعدم العلم بأدائـه إلى ترك المأمور بـه، فيشكّ فـي تعلّق النهي عنـه فتجري فيـه أدلّـة البراءة العقليّـة والنقليّـة.

ولكنّـه لا يخفى: أنّـه بناءً على ذلك أيضاً لا مجال لجريان البراءة، لأنّ هذه النواهي المتعلّقـة بأعدام المأمور بـه حيث إنّها لا تكون إلّا نـاشئـة مـن الأمـر المتعلّق بـه، ضرورة أنّها لا تكون نواهي مستقلّـة، لأنّ مباديها إنّما هي المبادئ الموجبـة للأمر فلا محالـة تكون في السعـة والضيق تابعـة للأمر، فـلا مـجال لإجراء البراءة فيها مع عدم جريانها فيـه، مضافاً إلى أنّـه لو فرض كونها نواهـي مستقلّـة فجريان البراءة فيها لا يوجب جواز الاقتصار على الأقلّ بعد كون الأمر حجّـة تامّـة والاشتغال بـه يقيني، ومقتضى حكم العـقل لزوم إحـراز الامـتثال والعلم بإتيان المأمور بـه، وهو لا يحصل إلّا بضمّ القيد المشكوك إلى السبب.

وممّا ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقّق العراقـي مـن تسـليم جـريان البراءة لو كان إضافـة أجزاء المحقّق ـ بالكسر ـ إلى المحقّق ـ بالفتح ـ من قبيل الجهات التقيـيديّـة الموجبـة لتكثّر أعدام المأمور بـه بالإضافـة إليها، حيث إنّـه بتعدّد أجزاء المحقّق حينئذٍ يتعدّد الإضافات والتقيّدات، وبذلك يـتكثّر الأعـدام أيضاً، فينتهي الأمر من جهـة حرمـة الترك إلى الأقلّ والأكثر[١]، هذا.

ولكنّك عرفت: عدم الفرق بين المسلكين هنا وعدم ترتّب أثر عليهما في هذا المقام، فتدبّر.

---

١ ـ نهايـة الأفكار ٣: ٤٠٣.

ثمّ إنّك عرفت أنّه لا فرق في عدم جريان البراءة في الأسباب والمحقّقات بين كونها عقليّة، كما إذا أمر بقتل زيد مثلاً وتردّد محقّقه بين أن يكون ضربة أو ضربتين، أو عاديّة، كما إذا أمر بتنظيف المسجد وتردّد محصّله بين أن يكون مجرّد الكنس أو مع إضافة رشّ الماء، وبين كونها شرعيّة كما إذا فرض أنّ المأمور به حقيقة في باب الغسل ـ مثلاً ـ هي الطهارة الحاصلة منه، وتردّد أمر الغسل بين أن يكون الترتيب بين الأجزاء أو بين الجانبين ـ مثلاً ـ معتبراً فيه أم لا.

ولتوضيح عدم الجريان في الأسباب والمحصّلات الشرعيّة نقول: إنّ جعل الأسباب والمحصّلات الشرعيّة وكذا الأُمور الاعتباريّة العقلائيّة كالبيع ونحوه لا يكون معناه كون الأسباب مؤثّرة في حصول المسبّبات تكويناً، بحيث لم يكن قبل تحقّق الأسباب شيء منها، وبعد تحقّقها صارت موجودة في عالم التكوين، وهذا واضح جدّاً.

وكذلك ليس معناه كون الأسباب بعد حصولها مؤثّرة في تحقّق الاعتبار إمّا من الشرع أو من العقلاء، بحيث كان إيجاد «بعتُ» مثلاً والتكلّم بهذه اللفظة بقصد إنشاء البيع علّة مؤثّرة في تحقّق اعتبار العقلاء، ضرورة أنّ لاعتبارهم مبادئ مخصوصة وأسباب معيّنة، ولا يعقل أن يكون قول «بعت» مؤثّراً في نفوس العقلاء بحيث كانوا مجبورين بمجرّد صدوره من المنشئ في اعتبار البيع، كما هو أوضح من أن يخفى.

بل التحقيق: أنّ العقلاء في الأزمنة المتقدّمة بعدما رأوا توقّف معاشهم على مثل البيع وأحرزوا الاحتياج إليه اعتبروا ذلك على سبيل الكلّيّة، فإذا تحقّق في الخارج بيع، يتحقّق حينئذٍ موضوع اعتبار العقلاء بخروج المبيع عن ملك البائع وانتقاله إلى ملك المشتري، وكذا الثمن، لا أن يكون تحقّق البيع في الخارج

مؤثّراً في أصل اعتبار العقلاء؛ لما عرفت من أنّ الاعتبار لأسباب ومبادئ خاصّـة، بل تحقّقـه يوجب تحقّق المـوضوع لاعـتبارهم، هـذا فـي الأُمـور الاعـتباريّـة العقلائيّـة.

وأمّا في المجعولات الشرعيّـة فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون المسبّب من الأُمور الاعتباريـة العـقلائيـة المـتعارفـة عندهم. غايـة الأمر أنّ الشارع يتصرّف في الأسباب فيردع عن بعضها وإن كان عند العقلاء موضوعاً للاعتبار، أو يزيد عليها سبباً آخر في عرض سائر الأسباب.

وبالجملـة: فتصرّفـه حينئذٍ مقصور على الأسباب إمّا بـخلع بـعضها عـن السببيّـة، وإمّـا بتوسعـة دائـرتها بإضافـة بعض ما لم يكـن عند العقلاء سـبباً. مثلاً حقيقـة النكاح والطلاق من الأُمـور المعتبرة عند العقلاء، والشـارع أيـضاً تبعهم فـي ذلك ولكـن تصرّف في أسباب حصولهما، فردع عـن بعضها ولم يرتّب الأثر عليـه.

ثانيهما: أن يكون المسبّب أيضاً ممّا لم يكن معتبراً عند العقلاء، بل كان من المجعولات الشرعيّـة والمخترعات التي لم تكن لها سابقـة عند العقلاء. وفي هذا القسم لابدّ وأن يكون السبب أيضاً مجعولاً كالمسبّب؛ لأنّ المفروض أنّ المسبّب من المخترعات الشرعيّـة، ولا يعقل أن يكون لمثل ذلك أسباب عقليّـة أو عاديّـة، بل أسبابها لابدّ وأن تكون مجعولـة شرعاً، ولا يغني جعل واحد منهما عن الآخر، أمّا جعل المسبّب فلما عرفت من أنّ المفروض كونـه من المجعولات الشرعيّـة وأسبابها لابدّ وأن تكون شرعيّـة. فمجرّد كون الطهارة المأمور بها أمراً اعـتبارياً شرعياً لا يغني عن جعل الوضوء والغسل سبباً لحصولها، كما أنّ جـعل السـبب بالجعل البسيط لا بالجعل المركّب الذي مرجعـه إلى جعل السبب سبباً لا يغني عن جعل المسبّب.

وبالجملة: لابدّ في المجعولات الشرعيّة من أن يتعلّق الجعل بالأسباب والمسبّبات معاً ولا يغني جعل واحد منهما عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا مجال لجريان البراءة العقليّة في الأسباب والمحصّلات الشرعيّة؛ لأنّ اعتبارها وإن كان بيد الشارع، إلّا أنّه حيث يكون المأمور به هو المسبّبات وهي مبيّنة لا خفاء فيها فمقتضى اشتغال اليقيني بها لزوم العلم بتحقّقها، وهو يتوقّف على ضمّ القيد المشكوك أيضاً.

وأمّا البراءة الشرعيّة فقد يقال بجريانها، لأنّ الشكّ في حصول المسبّب وهي الطهارة أو النقل والانتقال ـ مثلاً ـ مسبّب عن الشكّ في الأسباب، وأنّه هل الترتيب بين الأجزاء ـ مثلاً ـ معتبر في الوضوء، أو العربيّة والماضويّة معتبرة في الصيغة عند الشارع أم لا؟ وبعد كون الأسباب من المجعولات الشرعيّة لا مانع من جريان حديث الرفع[1] ونفي القيد الزائد المشكوك به، وإذا ارتفع الشكّ عن السبب بسبب حديث الرفع يرتفع الشكّ عن المسبّب أيضاً، ولا يلزم أن يكون الأصل مثبتاً بعد كون المفروض أنّ المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتّبة على السبب.

ولكن لا يخفى: أنّ مثل حديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار الزيادة المشكوكة لكونها مجهولة غير مبيّنة، إلّا أنّ رفعها لا يستلزم رفع الشكّ عن حصول المسبّب، لأنّه يتوقّف على أن يكون ما عدا الزيادة تمام السبب وتمام المؤثّر، إذ بدونه لا يرتفع الشكّ عن المسبّب، وكونه تمام السبب لا يثبت برفع اعتبار الزيادة المشكوكة إلّا على القول بالأصل المثبت، ونحن لا نقول به.

---

١ ـ الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

المطلب الرابع

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي

من جهة الاشتباه في الأُمور الخارجية وكون الشبهة موضوعيّة

ولابدّ قبل الخوض في المقصود من بيان المراد من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي في الشبهة الموضوعية والفرق بينه وبين الشكّ في الأسباب والمحصّلات، فنقول:

قد عرفت أنّ المراد بالشكّ في المحصّل أنّ الأمر قد تعلّق بشيء مبيّن معلوم، غاية الأمر أنّ تحقّقه في الواقع أو في عالم الاعتبار يحتاج إلى مسبّب ومحصّل، وهو قد يكون عقليّاً أو عاديّاً وقد يكون شرعيّاً، فذاك السبب والمحصّل لا يكون مأموراً به بوجه، بل المأمور به إنّما هو الأمر المتحصّل منه. فإنّ الضربة أو الضربتين اللتين تؤثّران في قتل من أُمر بقتله لا تكونان مأموراً بهما أصلاً، وهذا واضح لا يخفى.

وأمّا الشبهة الموضوعية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطي فالشكّ فيها إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به وكون المأتي به مصداقاً له، لا في سبب تحقّقه وعلّة تحصّله كما في الشكّ في المحصّل، فلو أمر المولى بإكرام العلماء على سبيل العامّ المجموعي، ودار أمرهم بين مائة أو أزيد للشكّ في عالمية زيد ـ مثلاً ـ فمرجع الشكّ حقيقةً إلى الشكّ في كون إكرام مجموع العلماء الذي أمر به هل يتحقّق في الخارج بالاقتصار على إكرام المائة، أو لابدّ من ضمّ

إكرام زيد المشكوك كونه عالماً، وليس إكرام مجموع العلماء أمراً آخر متحصّلاً من إكرام المائة أو مع إضافة الفرد المشكوك، بل هو عينه، فالشكّ في الشبهة الموضوعية إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به وانطباق عنوانه على المأتي به في الخارج، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ هو الاشتباه في الأُمور الخارجية.

وممّا ذكرنا من الفرق بين الشكّ في المحصّل والشبهة الموضوعية يظهر أنّ المثالين اللذين أوردهما الشيخ المحقّق الأنصاري مثالاً للشبهة الموضوعية لا غبار عليهما أصلاً حيث قال: ومنه ـ يعني من جملة ما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر ـ ما إذا وجب صوم شهر هلالي ـ وهو ما بين الهلالين ـ فشكّ في أنّه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة ـ أعني الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة ـ فشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين[1]، انتهى.

ضرورة أنّ دوران الأمر بين كون الشهر تامّاً أو ناقصاً لا يكون من قبيل الترديد في سبب المأمور به ومحصّله، بل إنّما يكون الترديد في نفس تحقّق المأمور به ـ وهو صوم شهر هلالي ـ وأنّه هل يتحقّق بالاقتصار على الأقلّ أم لا ومنشأ الشكّ فيه إنّما هو الاشتباه في الأُمور الخارجية.

وأمّا المثال الثاني فالمراد منه كما يقتضيه التدبّر في العبارة ليس أن يكون المأمور به هو الطهور الذي هو ضدّ الحدث ويتحقّق بالوضوء أو الغسل

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٧٨.

حتّى يقال بأنّـه من قبيل الشكّ في المحصّل، كما في تقريرات العَلمين النائيني[١] والعراقي قدّس سرّهما[٢] بل المراد بـه هو كـون المـأمور بـه نـفس الوضـوء أو الغسـل بما أنّهما رافعان للحدث أو مبيحان للصلاة. والشكّ إنّما هـو فـي نـفس تـحقّق المأمور بـه في الخارج لا في سببـه ومحصّلـه. لأنّ الوضوء وكذا الغسل لا يكون لـه سبب ومحصّل.

نظير ذلك ما إذا أمر المولى بالضرب القاتل لزيد، فتردّد الضرب الواقع في الخارج بين أن يكون متّصفاً بهذا الوصف أم لم يكن، فإنّ هذا الترديد لا يكـون راجعاً إلّا إلى نفس تحقّق المأمور بـه في الخارج، لا إلى سببـه، ضرورة أنّـه لا يكون لـه سبب، بل الذي لـه سبب إنّما هو القتل. والمفروض أنّـه لايكـون مأمـوراً بـه، بل المأمور بـه هـو الضرب القاتل، وتـحقّقـه بـنفسـه مـردّد فـي الخارج.

فالإنصاف أنّ المناقشـة في هذا المثال ناشئـة من عدم ملاحظـة العـبارة بتمامها وقصر النظر على كلمـة الطهور وتخيّل كون المراد بـه هو الأمر المتحقّق بسبب الوضوء أو الغسل مع الغفلـة عن أنّـه قدّس سرّه فسّره بالفعل الرافـع أو المـبيح، وهو الوضوء أو الغسل.

إذا تقرّر ما ذكرنا من عدم رجـوع الشـبهـة المـوضوعيـة إلى الشكّ فـي المحصّل فنقول بعد توسعـة دائرة البحث في مطلق الشبهات المـوضوعيـة أعـمّ مـن الاسـتقلالي والارتـباطي: إنّ مـتعلّق التكـليف قـد لا يكـون لــه ارتـباط

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٠٠.

٢ ـ نهايـة الأفكار ٣: ٤٠٨.

بالموضوعات الخارجية كالصلاة ونحوها، وقد يكون له ارتباط بها بأن كان له أيضاً متعلّق كإكرام العلماء حيث إنّه أمر يرتبط بهم، وعلى التقديرين قد يكون التكليف أمراً، وقد يكون نهياً وعلى التقادير قد يكون متعلّق التكليف أو متعلّقه العموم بنحو الاستغراق أو بنحو العامّ المجموعي أو نفس الطبيعة أو صرف وجودها.

وعلى أيّ تقدير قد تكون الشبهة حكميّة أو موضوعية، وعلى أيّ حال قد يكون الشكّ في أصل التكليف وقد يكون في الجزء أو في الشرط أو في المانع أو في القاطع. والظاهر إمكان تصوير الشبهة الموضوعيّة في الجميع حتّى في الأجزاء، فإنّه يمكن الشكّ بعد تعلّق الأمر بالصلاة مع السورة في كون السورة الفلانيّة من القرآن أم لا؟

وكيف كان فقد عرفت حكم الشبهة الحكمية.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة فهل تجري فيها البراءة مطلقاً، أو لا تجري مطلقاً، أو يفصّل بين الموارد؟ وجوه.

ذهب المحقّق العراقي على ما في التقريرات[1] إلى جريان البراءة فيها، سواء كانت الشبهة من الأقلّ والأكثر الاستقلالي، أو من الأقلّ والأكثر الارتباطي، نظراً إلى أنّه على كلّ تقدير يرجع الشكّ في الموضوع الخارجي في اتّصافه بعنوان موضوع الكبرى إلى الشكّ في سعة الحكم وضيقه من ناحية الخطاب، والمرجع في مثله هي البراءة.

وقد يقال بعدم جريانها مطلقاً، نظراً إلى أنّ وظيفة الشارع ليس إلّا بيان

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٠٩.

الكبريات فقط لا الصغريات أيضاً، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، أو لا تشرب الخمر فقد تمّ بيانه بالنسبة إلى وجوب إكرام كلّ عالم واقعي وبالنسبة إلى حرمة شرب جميع أفراد الخمر الواقعي. ولا يلزم مع ذلك أن يبيّن للمكلّفين أفراد طبيعة العالم وأنّ زيداً ـ مثلاً ـ عالم أم لا، وكذا لا يلزم عليه تعيين الأفراد الواقعيّة للخمر، كما هو واضح.

وحينئذٍ: فبيان المولى قد تمّ بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعيّة لموضوع الكبرى، ففي موارد الشكّ يلزم الاحتياط بحكم العقل، خروجاً من المخالفة الاحتمالية الغير الجائزة بعد تمامية الحجّة ووصول البيان بالنسبة إلى ما كان على المولى بيانه، هذا.

والتحقيق: التفصيل بين الاستقلالي والارتباطي، فتجري البراءة في مثل أكرم العلماء، إذا أخذ العامّ على سبيل العام الأُصولي أي الاستغراقي، ولا تجري إذا أخذ بنحو العامّ المجموعي.

والسرّ فيه: أنّ المأمور به في مثل أكرم كلّ عالم إنّما هو إكرام كلّ واحد من أفراد طبيعة العالم بحيث كان إكرام كلّ واحد منها مأموراً به مستقلّاً، فهو بمنزلة أكرم زيداً العالم وأكرم عمراً العالم وأكرم بكراً العالم وهكذا. غاية الأمر أنّ الأمر توصّل إلى إفادة ذلك بأخذ مثل كلمة «كلّ» في خطابه، وإلّا فعنوان الكلّ لا يكون مطلوباً ومترتّباً عليه الغرض، بل هو عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من العالم وغيره، وقد حقّقنا ذلك في مبحث العموم والخصوص من مباحث الألفاظ[1].

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٦٣.

وحينئذٍ: فلو شكّ في فرد أنّه عالم أم لا، يكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أنّه هل يجب إكرامه أم لا؟ ووظيفة المولى وإن لم تكن إلّا بيان الكبريات، إلّا أنّها بمجرّدها لا تكون حجّة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى وجداناً أو بطريق معتبر شرعي أو عقلي، فقوله: أكرم كلّ عالم، وإن كان مفيداً لوجوب إكرام كلّ عالم واقعي، إلّا أنّه لا يكون حجّة بالنسبة إلى الفرد المشكوك، والمفروض أيضاً أنّ المأمور به لا يكون له عنوان شكّ في تحقّقه مع الإخلال بإكرام الفرد المشكوك، لما عرفت من أنّ عنوان الكلّ عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من غير أن يجب علينا تحصيله.

وهذا بخلاف العامّ المجموعي، فإنّ المأمور به فيه إنّما هو المجموع بما هو مجموع، لكون الغرض مترتّباً عليه، ومع عدم إكرام الفرد المشكوك، يشكّ في تحقّق عنوان المأمور به؛ لعدم العلم حينئذٍ بإكرام المجموع. والمفروض أنّ هذا العنوان مورد تعلّق الغرض والأمر، وبعد العلم بأصل الاشتغال لا يكون مفرّ من إحراز حصول المأمور به، وهو لا يتحقّق إلّا بضمّ الفرد المشكوك، والإخلال به إنّما هو كالاقتصار على مجرّد احتمال إكرام بعض من كان عالماً قطعاً، فكما أنّ هذا الاحتمال لا يجدي في نظر العقل بعد إحراز كونه عالماً، كذلك مجرّد احتمال عدم كونه عالماً لا ينفع في عدم لزوم إكرامه.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ الأقوى في المثالين المتقدّمين[1] اللذين أوردهما الشيخ قدس سره هو لزوم الاحتياط؛ لأنّه إذا كان الواجب على المكلّف هو عنوان صوم بين الهلالين فاللازم عليه تحصيله وعدم الاقتصار على الأقلّ باحتمال كون

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢١٦.

الشهر ناقصاً، وكذا إذا وجب عليه الطهور ـ بمعنى الفعل الرافع أو المبيح ـ فالواجب عليه العلم بحصول عنوانه، وهو موقوف على ضمّ القيد المشكوك، إذ بدونه لا يعلم بتحقّق الوضوء أو الغسل الرافعين أو المبيحين.

إن قلت: ما الفرق بين هذا المقام الذي أوجبت فيه الاحتياط وبين ما تقدّم[1] من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء في الشبهة الحكمية، حيث أجريت فيه البراءة؟

قلت: الفرق بينهما أنّ هناك مع الاقتصار على الأقلّ لا يتحقّق خلل في عنوان المأمور به كالصلاة ونحوها، فإنّ ترك جلسة الاستراحة مع احتمال وجوبها لا يوجب خللاً في حصول عنوان الصلاة.

نعم لو كان الجزء المشكوك بحيث يشكّ مع الإخلال به في حصول عنوان المأمور به لنحكم بلزوم الإتيان به أيضاً، كما في المقام.

فالمناط والميزان لجريان البراءة هو أن لا يكون الإخلال بالفرد المشكوك موجباً للشكّ في تحقّق المأمور به أو العلم بتحقّق المنهي عنه، وقد تقدّم تحقيق ذلك وأنّ مقتضى الأُصول العمليّة في الشبهات الموضوعيّة في الأوامر والنواهي حسب اختلاف متعلّقاتهما من كونها نفس الطبيعة أو صرف الوجود أو العامّ الاستغراقي أو المجموعي ماذا.

ولكن ذلك كلّه في التكاليف الاستقلاليّة، وأمّا التكاليف الغيريّة ففي الأجزاء والشرائط يكون الحكم فيهما هو الحكم في التكاليف النفسيّة الوجوبيّة من عدم جواز الاكتفاء بالفرد المشكوك فيما لو كان الجزء هو نفس

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧٦ ـ ١٧٩.

الطبيعة أو صرف وجودها، وعدم وجوب الإتيان به فيما لو كان بنحو العامّ الاستغراقي، وعدم جواز الإخلال به فيما لو كان بنحو العامّ المجموعي.

وأمّا الموانع والقواطع فاعلم أوّلاً: أنّه قد يقال في الفرق بينهما هو أنّ المانع ما يكون عدمه معتبراً في نفس المأمور به، والقاطع ما يكون موجباً لانقطاع الهيئة الاتصاليّة المعتبرة في المأمور به، كانفصام الحبل الرابط بين أجزاء السبحة. ونحن نقول: الأمر في القاطع كما ذكر، وأمّا المانع فنمنع كون عدمه معتبراً في المأمور به، بل وجوده مضادّ له ومانع عن تحقّقه، نظير الموانع في الأُمور التكوينية، فإنّ مانعية الرطوبة عن الإحراق مرجعها إلى كونها بوجودها مضادّة لتحقّقه، لا كون عدمها شرطاً فيه.

وكيف كان: فلو كان المانع عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً فمرجعه حينئذٍ إلى الشرط، ويجري فيه ما يجري فيه.

نعم حيث يكون الشرط حينئذٍ هو العدم فلابدّ من إحرازه، وهو لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفراد الطبيعة لو كان المانع هو نفس الطبيعة، أو صرف وجودها، أو بنحو العامّ المجموعي، ولا يجوز الإتيان بالفرد المشكوك. نعم لو كان على نحو العموم الاستغراقي لابأس بالإتيان به، لجريان البراءة بالنسبة إليه، كما عرفت.

وأمّا لو كان المانع عبارة عمّا يكون وجوده مضادّاً للمأمور به ومانعاً عن تحقّقه فالتكليف المتعلّق به حينئذٍ هو التكليف التحريمي الغيري.

فلو كان متعلّقه هو نفس الطبيعة أو صرف وجودها أو العامّ الاستغراقي فلابأس بالإتيان بما يشكّ في كونه مانعاً للاشتباه في الأُمور الخارجية، ولا يجوز الإتيان بشيء من الأفراد المعلومة.

وأمّا لو كان متعلّقه هو العامّ المجموعي فيجوز الإتيان بجميع الأفراد المعلومة والاقتصار على ترك الفرد المشكوك، لعدم العلم حينئذٍ بتحقّق المنهي عنه، ولا يلزم في النهي أن يعلم بعدم تحقّقه، بل اللازم هو أن لا يعلم بتحقّقه، وهذا بخلاف الأمر، فإنّ اللازم فيه هو العلم بتحقّق المأمور به، للزوم الامتثال، وهو لا يتحقّق بدون إحرازه، كما هو واضح.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ مسألة الصلاة في اللباس المشكوك كونه من مأكول اللحم لا تبتني على النزاع في المراد من المانع وأنّه عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً أو ما يكون وجوده مضادّاً؛ لما عرفت من جريان البراءة بناءً على الأوّل أيضاً لو كان بنحو العموم الاستغراقي، بل لابدّ مع ذلك من ملاحظة كيفيّة اعتبار غير المأكول مانعاً، فتدبّر جيّداً.

ولابدّ من التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل

الشكّ في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إذا ثبت جزئيـة شيء في الجملـة فهل الأصل العقلي أو الشرعي في طرفي النقيصـة والزيادة يقتضي البطلان مع الإخلال بـه أو زيادتـه في حال السهو، أم لا؟ والكلام فيـه يقع في مقامات:

المقام الأوّل

فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهويّة

وأنّـه هل يقتضي البطلان ووجوب الإعادة، أم كان مقتضاه الاكتفاء بالناقص؟

إشكال الشيخ الأعظم في المقام

وقد صرّح الشيخ في الرسالـة بالأوّل، محتجّاً بأنّ ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفلـة، فإذا انتفى، انتفى المركّب، فلم يكن المأتي بـه موافقاً للمأمور بـه وهو معنى فساده. أمّا عموم جـزئيّتـه لحـال الغـفلـة، فـلأنّ الغفلـة لا يوجب تغيير المأمور بـه. فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغيّر الأمر المتوجّـه إليـه قبل الغـفلـة، ولم يـحدث بالنسبـة إليـه من الشارع أمر آخر حين الغفلـة، لأنّـه غافل عن غفلتـه، فالصلاة

المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غايـة الأمر عدم استمرار الأمر الفعلي بالصلاة مع السورة إليـه، لاستحالـة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنـه مادام الغفلـة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليـه الإتيان بـه بمقتضى الأمر الأوّل[1]، انتهى موضع الحاجـة مـن نقل كلامـه، زيد في علوّ مقامـه.

وأُجيب عنـه بوجوه كثيرة.

ولكنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّـه يمكن القول بجريان البراءة عـن الجزئيّـة في حال السهو مع عدم الالتزام باختصاص الغافل بخطاب آخر خاصّ بـه، بل مع الالتزام بلغويّـة ذلك الخطاب على تقدير إمكانـه وعدم استحالتـه.

توضيحـه: أنّـه لو فرض ثبوت الفرق بين العالم والعامد وبين غيرهما في الواقع ونفس الأمر، بحيث كان المأمور بـه في حقّ العامد هـو المـركّب التـام المشتمل على السورة، وفي حقّ الساهي هو المركّب النـاقص الغير المشـتمل عليها، بحيث كانت السورة غير مقتضيـة للجزئيّـة مطلقاً، بل اقتضاؤها لها إنّما هو في خصوص صورة العمد فقط.

فنقول: بأنّـه يمكن للمولى أن يتوصّل إلى مطلوبـه بتوجيـه الأمر بطبيعـة الصلاة إلى جميع المكلّفين بقولـه مثلاً ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَمسِ إِلَى غَسَـقِ اللَّيلِ﴾[2] غايـة الأمر أنّ هذا الأمر إنّما يحرّك العامد نحو الصلاة المشتملـة على السورة، لالتفاتـه إلى كونها جزءً لها، ولا ينبعث منـه الساهي إلاّ بمقدار التفاتـه،

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٨٣.

٢ ـ الإسراء (١٧): ٧٨.

وهو ماعدا الجزء المنسي، فمع فرض انحصار الملاك في المركّب التامّ إلى حال العمد وثبوت الملاك في المركّب الناقص في حال السهو لا يلزم على المولى أن يوجّه خطاباً آخر إلى النساة، بل يكفي في الوصول إلى غرضه مجرّد توجيه الأمر بطبيعة الصلاة إلى جميع المكلّفين، بل نقول بلغويّة الخطاب الآخر بعد كون الخطاب الأوّل وافياً بجميع المقصود.

فإذا ثبت جواز الاكتفاء بأمر واحد متوجّه إلى الجميع مع فرض اشتمال المأتي به لكلّ من العامد والساهي على الملاك والمصلحة. فنقول: لو شكّ في ذلك وأنّ المركّب الناقص هل يكون تمام المأمور به في حال السهو أم لا، فيجب الإعادة والإتيان بالمركّب الناقص، فمرجع ذلك الشكّ إلى الشكّ في كون السورة جزءً في حال النسيان أم لا، فمع عدم إطلاق دليل جزئيتها، كما هو المفروض لامانع من جريان البراءة في حقّ الساهي، لعين ما ذكر في الأقلّ والأكثر في الأجزاء، ولا فرق بين المقامين أصلاً.

وهنا وجوه أُخر في الجواب عن الإشكال الذي ذكره الشيخ قدس سره:

منها: ما حكي عن السيّد الأجلّ الميرزا الشيرازي قدس سره[1] من عدم كون الغافل مخاطباً بخطاب ومأموراً بأمر، لا بالمركّب التامّ ولا بالمركّب الناقص؛ لعدم كونه قادراً على الإتيان بالمركّب التامّ مع الغفلة والذهول، والتكليف مشروط بالقدرة. وعدم إمكان توجيه خطاب آخر إليه على ما هو المفروض من استحالة تخصيصه بخطاب آخر، ففي حال الغفلة لا يكون مأموراً بشيء أصلاً. وأمّا بعد زوالها فنشكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إليه، والمرجع

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩١.

عند الشكّ في أصل التكليف هي البراءة.

نعم لو لم يأت في حال الغفلة بشيء أصلاً فمع ارتفاعها نقطع بثبوت التكليف وإنّما الشكّ مع الإتيان بالمركّب الناقص، كما هو المفروض، إذ معه لانقطع بثبوت الاقتضاء والملاك بالنسبة إلى المركّب التامّ، لأنّا نحتمل اختصاص جزئيّة الجزء المنسي بحال العمد، كما لايخفى.

وهذا الجواب وإن كان تامّاً من حيث دفع إشكال الشيخ‏ﷺ لكن يرد عليه ما عرفت من منع استحالة كون الغافل مأموراً بالمركّب الناقص، إذ لا يلزم في ذلك توجيه خطاب آخر خاصّ به، بل يكفي فيه مجرّد الأمر بإقامة الصلاة التي هي طبيعة مشتركة بين التامّ والناقص، لأنّه يدعو الذاكر إلى جميع أجزائها، والناسي إلى ماعدا الجزء المنسي منها، كما لا يخفى.

ومنها: ما حكاه المحقّق النائيني عن تقريرات بعض الأجلّة لبحث الشيخ‏ﷺ في مسائل الخلل، ومحصّله يرجع إلى إمكان أخذ الناسي عنواناً للمكلّف وتكليفه بماعدا الجزء المنسي، لأنّ المانع من ذلك ليس إلّا توهّم كون الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه، لأنّه فرع الالتفات إلى ما اُخذ عنواناً للمكلّف[1].

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ امتثال الأمر لا يتوقّف على أن يكون المكلّف ملتفتاً إلى ما اُخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنّه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده، والناسي للجزء حيث

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢١١.

لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجّه إليه بتخيّل أنّه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر.

هذا، وأجاب عنه المحقّق المتقدّم بما حاصله: أنّه يعتبر في صحّة البعث أن يكون قابلاً للانبعاث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة وحركة العضلات نحو المأمور به ولو في الجملة، وأمّا التكليف الذي لا يصلح لأن يصير داعياً ومحرّكاً للإرادة في وقت من الأوقات فهو قبيح مستهجن.

ومن المعلوم أنّ التكليف بعنوان الناسي غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإرادة، لأنّ الناسي لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به، وهذا بخلاف الأمر بالقضاء والأداء، فإنّ الأمر قابل لأن يصير داعياً ومحرِّكاً للإرادة بعنوان الأداء أو القضاء، لإمكان الالتفات إلى كونه أداءً أو قضاءً.

نعم قد يتّفق الخطأ في التطبيق، وأين هذا من التكليف بما يكون امتثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق كما فيما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغي[1]، انتهى.

هذا ولكن يرد على هذا الجواب: أنّه بعد تسليم كون الباعث والمحرِّك للناسي دائماً إنّما هو الأمر الواقعي المتعلّق بالناسي لا مجال لما ذكره، لعدم المانع من كون الخطأ في التطبيق أمراً دائمياً، إذ الملاك هو الانبعاث من البعث

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢١١ ـ ٢١٢.

المتوجّه إليه والمفروض تحققّه، لعدم كونه منبعثاً إلّا عن الأمر الواقعي المتعلّق بخصوص الناسي، فمع تسليم باعثيّة ذلك الأمر لا موقع لهذا الإشكال، كما هو واضح.

نعم يرد على هذا البعض المجيب عن إشكال الشيخ: منع كون المحرّك للناسي هو الأمر الواقعي المتعلّق بعنوانه، بل المحرّك له إنّما هو الأمر المتوجّه إلى الذاكر، لكونه لا يرى نفسه إلّا ذاكراً، ضرورة أنّه لو فرض عدم ذلك الأمر في الواقع لكان الناسي أيضاً متحرّكاً، فوجود ذلك الأمر وعدمه سواء، وهذا دليل على أنّ المحرّك له إنّما هو الأمر المحرّك للذاكر الواقعي بلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

نعم قد عرفت: أنّ تكليفه بماعدا الجزء المنسي لا يتوقّف على أخذ الناسي عنواناً للمكلّف بتكليف آخر خاصّ به، بل يمكن التوصّل إلى هذا المطلوب بالأمر الواحد المتعلّق بطبيعة الصلاة المشتركة بين التامّ والناقص كما مرّ، فتدبّر جيّداً.

ردّ تفصيل المحقّق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت وعدمه

ثمّ إنّه قد مرّت الإشارة إلى أنّ محلّ الكلام في جريان البراءة العقليّة في المقام هو ما إذا لم يكن لشيء من دليلي المركّب والأجزاء إطلاق، وإلّا فلا مجال لها أصلاً، كما هو واضح. ومع عدم ثبوت الإطلاق لا فرق في جريانها بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت أو لم يكن كذلك، خلافاً لما صرّح به المحقّق النائيني من التفصيل، بين الصورتين حيث إنّه بعد اختيار جريان البراءة قال ما ملخّصه:

إنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط، ولا تقتضي رفعها في تمام الوقت إلّا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر في أثنائه بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء فأصالة البراءة عن الجزء المنسي في حال النسيان لا تقتضي عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلّة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكّن من إيجادها كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكّن من ذلك في جميع الآنات.

والحاصل أنّ رفع الجزئيّة في حال النسيان لا يلازم رفعها في ظرف التذكر، لأنّ الشكّ في الأوّل يرجع إلى ثبوت الجزئيّة في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، والأوّل مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال. هذا إذا لم يكن ذاكراً في أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلّا فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت[1]، انتهى.

وفيه: أنّك عرفت أنّ محلّ الكلام هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق، وإلّا فلا مجال لأصالة البراءة العقليّة مطلقاً، ومع عدم الإطلاق، كما هو المفروض نقول: لاموقع لهذا التفصيل، لأنّ الناسي في حال النسيان لا إشكال في عدم كونه مكلّفاً بالمركّب التامّ المشتمل على الجزء

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

المنسي، لعدم كونه قادراً عليه، بل إمّا أن نقول بعدم كونه مأموراً بالمركّب الناقص أيضاً، كما حكي عن السيّد المحقّق الميرزا الشيرازي قدس سره. وإمّا أن نقول بكونه مكلّفاً بما عدا الجزء المنسي، كما حكي عن تقريرات بعض الأجلّة لبحث الشيخ. وإمّا أن نقول بما أفاده المحقّق الخراساني[1] الذي ارتضاه المحقّق النائيني[2] من كون المكلّف به أوّلاً في خصوص الذاكر والناسي هو خصوص ما عدا الجزء المنسي، ويختصّ الذاكر بخطاب يخصّه بالنسبة إلى الجزء المنسي. وعلى التقادير الثلاثة تجري البراءة مطلقاً.

أمّا على التقدير الأوّل، فلأنّه بعد الإتيان بالفرد الناقص في حال النسيان يشكّ في أصل ثبوت التكليف، لاحتمال اختصاص اقتضاء الجزء المنسي بحال العمد. وكذا على التقدير الثاني، فإنّه بعد الإتيان بما هو المأمور به بالنسبة إليه يشكّ في توجّه الأمر بالمركّب التامّ، وهو مجرى البراءة، كما أنّه بناءً على التقدير الثالث يشكّ في كونه مشمولاً للخطاب الآخر المختصّ بالذاكرين، والمرجع فيه ليس إلّا البراءة.

وبالجملة: لا مجال للإشكال في سقوط الجزء عن الجزئيّة في حال النسيان وبعده يرجع الشكّ إلى الشكّ في توجّه الأمر المتعلّق بالفرد التامّ.

نعم قد عرفت: أنّه لو لم يأت بالمأمور به أصلاً في حال النسيان لا يبقى شكّ في عدم سقوط الأمر، وهذا واضح، وأمّا مع الإتيان بالفرد الناقص ـ كما هو المفروض ـ لا يعلم ببقاء الأمر وتوجّهه إليه.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤١٨.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢١٣ ـ ٢١٤.

وأمّا ما ذكره من الاستصحاب فيما إذا كان ذاكراً في أوّل الوقت ثمّ عرض له النسيان، ففيه أنّه في حال النسيان نقطع بارتفاعه، ونشكّ بعد الإتيان بالفرد الناقص وزوال النسيان في عوده، والأصل يقتضي البراءة، كما هو واضح.

تتمّة: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء والمركّب

قد عرفت أنّ مركز البحث في جريان البراءة العقليّة هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق يقتضي الشمول لحال النسيان أيضاً، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركّب إطلاق يؤخذ به ويحكم بعدم كون المنسي جزءاً في حال النسيان، اقتصاراً في تقييد إطلاقه بخصوص حال الذكر. فالآن نتكلّم في قيام الدليل وثبوت الإطلاق لشيء من الدليلين وعدمه وإن كان خارجاً عن بحث الأُصولي، فنقول:

قد أفاد المحقّق العراقي في هذا المقام ما ملخّصه: أنّ دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركّب مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[١] ساقطة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات إنّما كانت مسوقة لبيان مجرّد التشريع بنحو الإجمال.

وأمّا الدليل المثبت للجزئية فلا يبعد هذه الدعوى فيه، لقوّة ظهوره في الإطلاق من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[٢] وبين أن يكون بلسان الأمر كقوله: اركع في الصلاة، مثلاً.

---

١ ـ البقرة (٢): ٤٣.

٢ ـ عوالي اللآلي ١: ١٩٦ / ٢، مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في

نعم لو كان دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئيّة المستفادة منه بحال الذكر، لأنّه القدر المتيقّن، بخلاف ما لو كان الدليل غيره، فإنّ إطلاقه مثبت لعموم الجزئية لحال النسيان.

لايقال: إنّ ذلك يتمّ إذا كان الدليل بلسان الوضع، وأمّا إذا كان بلسان الأمر فلا، لأنّ الجزئية حينئذٍ تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان مختصّاً بحكم العقل بحال الذكر فالجزئية أيضاً تختص بحال الذكر.

فإنّه يقال: إنّه لو تمّ ذلك فإنّما هو على فرض ظهور تلك الأوامر في المولويّة النفسية أو الغيريّة، وإلّا فعلى ما هو التحقيق من كونها إرشاداً إلى جزئية متعلّقاتها فلايستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذٍ محذور عقلي، مع أنّه على فرض المولويّة ولو بدعوى كونها بحسب اللب عبارة عن قطعات ذلك الأمر النفسي المتعلّق بالمركّب غير أنّها صارت مستقلّة في مقام البيان تقول: إنّ المنع المزبور إنّما يتّجه لو كان حكم العقل بقبح تكليف الناسي من الأحكام الضروريّة المرتكزة في الأذهان بحيث يكون كالقرينة المختصّة بالكلام مانعاً عن انعقاد الظهور، مع أنّه ممنوع، لأنّه من العقليّات التي لا ينتقل الذهن إليها إلّا بعد الالتفات والتأمّل في المبادئ التي أوجبت حكم العقل، فيصير حينئذٍ من القرائن المنفصلة المانعة عن حجّية الظهور لا عن أصل الظهور.

وعليه يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يقتضيه الحكم العقلي إنّما هو المنع عن حجّية ظهور تلك الأوامر في الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي وهو الجزئية وإطلاقها لحال النسيان فحيث لا

← الصلاة، الباب ١، الحديث ٥.

قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها في ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسّك بإطلاق المادّة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة حتّى في حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ في صحّة التمسّك بالإطلاق بين كون الدليل بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع[١]، انتهى.

وفي جميع الأجوبة الثلاثة التي أجاب بها عن التفصيل الذي ذكره بقوله: «لا يقال» نظر.

أمّا الجواب الأوّل الذي يرجع إلى تسليم التفصيل مع فرض ظهور تلك الأوامر في المولويّة وعدم استقامته مع كونها إرشاداً إلى جزئية متعلّقاتها، فيرد عليه: أنّ الأوامر الإرشاديّة لا تكون مستعملة في غير ما وضع له هيئة الأمر وهو البعث والتحريك إلى طبيعة المادّة، بحيث كان مدلولها الأوّلي هو جزئية المادّة للمركّب المأمور بها في المقام، فكأنّ قوله: اسجد في الصلاة، عبارة أُخرى عن كون السجود جزءً لها. بل الأوامر الإرشاديّة أيضاً تدلّ على البعث والتحريك، فإنّ قوله: اسجد في الصلاة، معناه الحقيقي هو البعث إلى إيجاد سجدة فيها. غاية الأمر أنّ المأمور به بهذا الأمر لايكون مترتّباً عليه غرض نفسي، بل الغرض من هذا البعث إفهام كون المادّة جزءً وأنّ الصلاة لا تتحقّق بدونها.

وبالجملة: فالأمر الإرشادي ليس بحيث لم يكن مستعملاً في المعنى الحقيقي لهيئة الأمر، بل الظاهر كونه كالأمر المولوي مستعملاً في البعث

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

والتحريك. فإذا كان الحكم التكليفي مختصّاً بحال الذكر لكان الجزئية أيضاً مختصّة به، من غير فرق بين كون الدليل بلسان الأمر المولوي أو يكون بلسان الأمر الإرشادي.

وأمّا الجواب الثاني فيرد عليه أوّلاً: ما عرفت سابقاً من أنّه لا فرق فيما لو كان المخصّص عقليّاً بين كون ذلك الحكم العقلي من العقليات الضروريّة، أو من العقليات التي لا ينتقل الذهن إليها إلّا بعد الالتفات والتأمّل في المبادئ الموجبة له، فإنّ في كلتا الصورتين يكون المخصّص كالقرينة المختصّة بالكلام مانعاً عن انعقاد الظهور.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك في العقليّات الغير الضروريّة، وأنّها من قبيل القرائن المنفصلة المانعة عن حجّية الظهور لا عن أصله فنقول: إنّ ما ذكره من التفصيل بين حجّية ظهور الأوامر في الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي وبين حجّيتها فيه بالنسبة إلى الحكم الوضعي، فالحكم العقلي مانع عن الأوّل دون الثاني، ممنوع، فإنّ الحكم الوضعي إذا كان منتزعاً عن الحكم التكليفي وتابعاً له يكون في السعة والضيق مثله، ولا يمكن أن يكون الحكم التكليفي مختصّاً بحال الذكر، والحكم الوضعي المستفاد منه مطلقاً وشاملاً لحالي الذكر وعدمه، إذ ليس الظهوران وهما الظهور في الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي والظهور فيه بالنسبة إلى الحكم الوضعي في عرض واحد حتّى لا يكون رفع اليد عن أحدهما مستلزماً لرفع اليد عن الآخر، بل الظهور الثاني في طول الظهور الأوّل ولا مجال لحجّيته مع رفع اليد عنه.

فالمقام نظير لازم الأمارتين المتعارضتين، كما إذا قامت أمارة على الوجوب وأمارة أُخرى على الحرمة، فإنّ لازمهما هو عدم كونه مباحاً، إلّا أنّ

الأخذ بهذا اللازم بعد سقوطهما عن الحجّية لأجل التعارض ممّا لا مجال معه، لأنّه فرع حجّيتهما وقد فرضنا خلافه، هذا.

ولو قلنا بجواز الأخذ بمثل هذا اللازم في الأمارتين المتعارضتين يمكن القول بعدم جواز التفكيك بين الحكم التكليفي والوضعي في المقام، لأنّ كلّ واحد من الأمارتين حجّة مع قطع النظر عن معارضة الآخر. غاية الأمر أنّه سقط من الحجّية لأجلها، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم التكليفي من أوّل الأمر مقيّد بحال الذكر، والمفروض أنّه المنشأ للحكم الوضعي، فلا يمكن التفرقة بينهما في الإطلاق والتقييد.

وأمّا الجواب الثالث فيرد عليه: أنّ استفادة الملاك والمصلحة إنّما هو بملاحظة تعلّق الأمر، بناءً على ما ذكره العدليّة من أنّ الأوامر الواقعيّة تابعة للمصالح النفس الأمريّة، وإلّا فمع قطع النظر عن تعلّق الأمر لا سبيل لنا إلى استفادة المصلحة أصلاً.

وحينئذٍ فنقول: بعدما ثبت كون إطلاق الهيئة مقيّداً بحال الذكر لامجال لاستفادة الملاك والمصلحة مطلقاً حتّى في غير حال الذكر، وتعلّق الأمر بالسجود ـ مثلاً ـ إنّما يكشف عن كونه ذا مصلحة بالمقدار الذي ثبت كونه مأموراً به، ولا مجال لاستفادة كونه ذا مصلحة حتّى فيما لم يكن مأموراً به، كما في حال النسيان على ما هو المفروض بعد كون هذه الاستفادة مبتنية على مذهب العدليّة، وهو لا يقتضي ذلك إلّا في موارد ثبوت الأمر، كما هو واضح.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب كسابقيه ممّا لا يدفع به الإيراد ولا ينهض للجواب عن القول بالتفصيل، بل لا محيص عن هذا القول بناءَ على مذهبهم من عدم إمكان كون الناسي مكلّفاً وعدم شمول إطلاق الهيئة له. وأمّا بناءَ على ما حقّقناه

من عدم انحلال الخطابات حسب تعدّد المخاطبين فلا مانع من كونه مكلّفاً كالجاهل وغير القادر وغيرهما من المكلّفين المعذورين، وحينئذٍ فلا يبقى فرق بين كون الأدلّة المتضمّنة لبيان الأجزاء بلسان الوضع أو بلسان الأمر، كما لا يخفى.

المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهويّة

واعلم أنّ مورد البحث في هذا المقام ما إذا كان للدليل المثبت للجزئية إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، بحيث لو لم يكن مثل حديث الرفع[1] في البين لكان نحكم بعدم الاكتفاء بالمركّب الناقص المأتي به في حال النسيان، لكونه فاقداً للجزء المعتبر فيه مطلقاً. غاية الأمر أنّ محل البحث هنا أنّه هل يمكن تقييد إطلاقات أدلّة الأجزاء بمثل حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان حتّى يكون مقتضاه اختصاص الجزئيّة بحال الذكر وكون المركّب الناقص مصداقاً للمأمور به أم لا؟ ولا يخفى أنّه لابدّ في إثبات أجزاء المركّب الناقص أوّلاً: من الالتزام بكون حديث الرفع قابلاً لتقييد إطلاقات أدلّة الأجزاء، وثانياً: من إثبات كون الباقي مصداقاً للمأمور به، لأنّه تمامه. وتنقيحه ليظهر ما هو الحقّ يتمّ برسم أمور:

الأوّل: أنّك قد عرفت في إحدى مقدّمات الأقلّ والأكثر في الأجزاء أنّ المركّبات الاعتباريّة عبارة عن الأشياء المتخالفة الحقائق. غاية الأمر أنّه لوحظ كونها شيئاً واحداً وأمراً فارداً لترتّب غرض واحد على مجموعها، وعرفت

---

١ ـ الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

أيضاً أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتباري أمر واحد. غاية الأمر أنّه يدعو إلى كلّ واحد من الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب، لأنّها هو بعينه، ولا تغاير بينهما إلّا بالاعتبار، ولا يتوقّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضاً مدعوّاً، بل دعوته إلى كلّ واحد من الأجزاء في عرض دعوته إلى الآخر، ولا تكون مرتبطة بها، كما لايخفى.

الثاني: أنّ تقييد إطلاقات أدلّة الأجزاء بمثل حديث الرفع يكون مرجعه إلى أنّ الإرادة الاستعمالية في تلك الأدلّة وإن كانت مطلقة شاملة لحال النسيان أيضاً إلّا أنّ حديث الرفع يكشف عن قصر الإرادة الجدّية على غير حال النسيان. وليس معنى رفع الجزئية فيه أنّ الجزئية المطلقة المطابقة للإرادة الجدّية صارت مرفوعة في حال النسيان، فإنّ ذلك من قبيل النسخ المستحيل، بل معنى الرفع هو رفع ما ثبت بالقانون العامّ الكلّي المطابق للإرادة الاستعمالية، وضمّ ذلك القانون إلى حديث الرفع ينتج أنّ الإرادة الجدّية من أوّل الأمر كانت مقصورة بغير صورة النسيان، وهذا هو الشأن في جميع الأدلّة الثانويّة بالقياس إلى الأدلّة الأوّلية.

فنفي الحكم الحرجي بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾[1] مرجعه إلى كون ذلك كاشفاً عن انحصار مقتضى الأدلّة الأوّلية بغير صورة الحرج.

غاية الأمر أنّها القيت بصورة الإطلاق قانوناً، كما هو كذلك في القوانين الموضوعة عند العقلاء، وقد تقدّم في مباحث العموم والخصوص شطر من

---

١ ـ الحجّ (٢٢): ٧٨.

الكلام على ذلك[1] وأنّ معنى التخصيص يرجع إلى التخصيص بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية لا الجدّية، فإنّها من أوّل الأمر لم تكن متعلّقة بما يشمل مورد المخصّص أيضاً، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ معنى رفع النسيان ليس راجعاً إلى رفع نفس النسيان التي هي صفة منقدحة في النفس، ولا إلى رفع الآثار المترتّبة عليها، بل معناه هو رفع المنسي بما له من الآثار المترتّبة عليه. فقد وقع في ذلك ادّعاءان:

أحدهما: أنّ المنسي هو النسيان.

ثانيهما: ادّعاء أنّ المنسي إذا لم يترتّب عليه أثر في الشريعة يكون كأنّه لم يوجد في عالم التشريع. وقد عرفت سابقاً أنّ المصحّح لهذا الادّعاء هو رفع جميع الآثار المترتّبة عليه، وأمّا رفع بعض الآثار فلا يلائم رفع الموضوع الذي يترتّب عليه الأثر، كما هو واضح.

الرابع: أنّ النسيان المتعلّق بشيء الموجب لعدم تحقّقه في الخارج هل هو متعلّق بنفس طبيعة ذلك الشيء من غير مدخليّة الوجود أو العدم، أو يتعلّق بوجود تلك الطبيعة، أو يتعلّق بعدمها؟ وجوه، والظاهر هو الأوّل، فإنّ الموجب لعدم تحقّق الطبيعة في الخارج هو الغفلة والذهول عن نفس الطبيعة، لا الغفلة عن وجودها، كيف والمفروض أنّه لم يوجد حتّى يتعلّق بوجوده النسيان، ولا الغفلة عن عدمها، كيف ولا يعقل أن يصير الغفلة عن العدم موجباً له، كما هو واضح.

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٨٢.

إذا تمهّد لك هذه الأُمور تعرف: أنّ مقايسة حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان مع الأدلّة الأوّلية المطلقة الدالّة على جزئية الجزء المنسي مطلقاً، يقتضي كون المركّب الناقص المأتي به في حال النسيان تمام المأمور به؛ لأنّ المفروض كونه معنوناً بعنوان الصلاة التي هي متعلّق الأمر. وقد عرفت أنّ الأمر الذي يدعو إليها داعٍ إلى جميع أجزائها، ولا يتوقّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضاً مدعوّاً.

وقد عرفت أيضاً أنّ مقتضى حديث الرفع تقييد تلك الأدلّة بحال الذكر وكون السورة المنسيّة ـ مثلاً ـ معتبرة في الصلاة في خصوص هذا الحال، فالصلاة الفاقدة للسورة المنسيّة تمام المأمور به بالأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة المشتركة بين التامّ والناقص.

ومن جميع ما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده العَلَمان النائيني[١] والعراقي قدس سرهما في هذا المقام في بيان عدم دلالة الحديث على رفع الجزئيّة في حال النسيان.

ومحصّل ما أفاده المحقّق العراقي يرجع إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ الحديث على تقدير كون المرفوع فيه هو المنسي لا يمكن التمسّك به لإثبات الاجتزاء بالمأتي به في حال النسيان، لأنّ أثر وجود الجزء لا يكون إلّا الصحّة لا الجزئيّة، لأنّها من آثار طبيعة الجزء لا من آثار وجود الجزء المنسي، ورفع الصحّة يقتضي البطلان ووجوب الإعادة.

ثانيها: أنّه إن أُريد برفع الجزئيّة والشرطيّة رفعهما عن الجزء والشرط

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٢٣ ـ ٢٢٨.

المنسيّين في مقام الدخل في الملاك والمصلحة فلا شبهة في أنّ هذا الدخل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي.

وإن أُريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلّق بالجزء والتقيّد بالشرط، فيرد عليه ما تقدّم من اختصاص الرفع في الحديث برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً وعدم شموله للتكاليف المتعلّقة بالمنسي في حال النسيان، لارتفاعها بمحض تعلّق النسيان، بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: أنّه على تقدير تسليم دلالة الحديث فغاية ما يقتضيه إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلي والجزئيّة الفعلية عن الجزء المنسي في حال النسيان الملازم بمقتضى ارتباطية التكليف لسقوط الأمر الفعلي عن البقيّة أيضاً مادام النسيان، وأمّا اقتضاؤه لسقوط المنسي عن الجزئية والشرطية في حال النسيان لطبيعة الصلاة المأمور بها رأساً على نحو يستتبع تحديد دائرة الطبيعة في حال النسيان بالبقيّة ويقتضي الأمر بإتيانها، فلا؛ بداهة خروج ذلك عن عهدة حديث الرفع، لعدم تكفّل الحديث لإثبات الوضع والتكليف، لأنّ شأنه إنّما هو التكفّل للرفع محضاً[1]، انتهى ملخّصاً.

ويرد على الوجه الأوّل: ما عرفت من أنّ المرفوع في باب الأجزاء هو المنسي وهو طبيعة الأجزاء مع قطع النظر عن الوجود والعدم. ومعنى رفع الطبيعة هو رفع الأثر الشرعي المترتّب عليها وهي الجزئية، وليس المنسي هو وجود الطبيعة حتّى يقال: إنّ أثر وجود الجزء هي الصحّة لا الجزئية. هذا

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

مضافاً إلى أنّه يمكن منع ذلك أيضاً، فإنّ أثر الجزء الموجود أيضاً هي الجزئية لا الصحّة، لأنّها من الآثار العقليّة المنتزعة عن مطابقة المأتي به مع المأمور به، وأمّا الأثر الشرعي فليس إلّا الجزئيّة، كما لايخفى.

وعلى الوجه الثاني: أنّ ما ذكره في الشقّ الثاني من الترديد مخالف لما حقّقه سابقاً من عدم الفرق في إطلاق أدلّة الأجزاء وشمولها لحال النسيان بين كونها بلسان الوضع أو بلسان الأمر بالتقريب المتقدّم في كلامه وإن كان هذا التقريب محلّ نظر من وجوه، كما عرفت.

وعلى الوجه الثالث: ما حقّقناه من الأُمور المتقدّمة التي نتيجتها أنّ حديث الرفع كالاستثناء بالنسبة إلى الأدلّة الأوّلية الدالّة على الأجزاء، حيث إنّه يخصّصها ويقيّدها بحال الذكر، ولازم ذلك كون المأمور به في حقّ الناسي هي الطبيعة المنطبقة على الناقصة، ومع الإتيان بالمأمور به لا معنى لعدم الإجزاء، كما هو واضح من أن يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل الشرعي كالأصل العقلي هو الاجتزاء بالمركّب الناقص وعدم لزوم الإعادة، سواء كان النسيان مستوعباً للوقت أم لم يكن.

وقد عرفت أيضاً: أنّ قياس المقام بما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً في النسيان الغير المستوعب، حيث إنّه يجب الإتيان به بعد زوال النسيان قطعاً، قياس مع الفارق، لأنّ في المقام قد أتى بما هو المأمور به واقعاً.

غاية الأمر أنّ دائرته محدودة في حال النسيان بالبقيّة، وهذا بخلاف ما إذا لم يأت به أصلاً، فإنّه لم يأت بشيء حتّى نحكم بالإجزاء، كما هو واضح.

المقام الثالث: في حال الزيادة العمديّة أو السهويّة

وليعلم أنّ تحقّق زيادة الجزء في المأمور به بما هو المأمور به ممّا لا يتصوّر بنظر العقل وليست الزيادة كالنقيصة، لأنّك قد عرفت[1] سابقاً أنّ الجزئية إنّما تنتزع من تعلّق أمر واحد بالمجموع المركّب من عدّة أشياء ملحوظة أمراً واحداً، كما أنّ منشأ انتزاع الكلّية أيضاً هذا المعنى، لأنّ الكلّية والجزئيّة من الأُمور المتضايفة التي لا يعقل تحقّق واحد منها بدون الآخر. وحينئذٍ فنقول:

في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء

إنّ معنى نقيصة الجزء عبارة عن عدم كون المركّب الواقع في الخارج واجداً له، وأمّا معنى زيادته فلا يتحقّق إلّا بكون الزائد أيضاً جزءً للمأمور به، ومع كونه جزءً له أيضاً، كما هو المفروض لا يتحقّق الزيادة، بل المأتي به هو عين المأمور به.

وبالجملة: فلا يجتمع عنوان الزيادة مع كون الزائد أيضاً جزءً للمأمور به، لأنّه على تقدير كونه جزءً له لا يكون زائداً. وعلى تقدير كونه زائداً لا يكون جزءً فزيادة الجزء بما هو جزء في المأمور به ممّا لا يتصوّره العقل.

نعم يتحقّق عنوان الزيادة بنظر العرف فيما إذا كان الجزء مأخوذاً لا بشرط

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧٧.

من الزيادة، وأمّا على تقدير كونه بشرط لا من جهة الزيادة فقد يقال ـ كما قيل ـ بأنّ مرجع الزيادة حينئذٍ إلى النقيصة، لأنّ الجزء المتّصف بالجزئيّة هي الطبيعة المتقيّدة بقيد الوحدة، فهي بدونها لا تكون جزءً للمركّب، فهو حينئذٍ يصير فاقداً للجزء ولا يكون مشتملاً على الزيادة.

ولكن لا يخفى: أنّ الجزء في هذا الحال أيضاً هي ذات الطبيعة، وقيد الوحدة شرط للجزء، فإيجاد الطبيعة مرّتين مرجعه إلى إيجاد ذات الجزء كذلك، فذات الجزء قد زيد وإن كان هذه الزيادة راجعة إلى النقيصة أيضاً من جهة فقدان شرط الجزء، فالإتيان بالحمد ـ مثلاً ـ ثانياً زيادة لذات الجزء وموجباً لنقصان شرطه، فتحقّق به الزيادة والنقيصة معاً. وحينئذٍ فلا وجه لما ذكروه من رجوع الزيادة حينئذٍ إلى النقيصة، كما عرفت.

كلام المحقّق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيّة

ثمّ إنّ المحقّق العراقي‌ قدس‌سره أفاد في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيّة في الأجزاء والشرائط كلاماً أوضحه بما مهّده من أُمور ثلاثة:

الأوّل: لا شبهة في أنّه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقية في الشيء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد يصدق هذا العنوان، ولذا لا يصدق على الدهن الذي أُضيف إليه مقدار من الدبس أنّه زاد فيه إلّا على نحو من العناية. نعم الصادق إنّما هو عنوان الزيادة على ما في الظرف بعنوان كونه مظروفاً، لا بعنوان كونه دهناً، فقوام الزيادة حينئذٍ في المركّبات إنّما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءً أو شرطاً لها. فإذا كان المركّب بنفسه من

العناوين القصديّة كالصلاة ـ مثلاً ـ على ما هو التحقيق يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتية بالجزء المأتي به أيضاً، وإلّا لا يكون المأتي به حقيقة من سنخ الصلاة، فلا يصدق عنوان الزيادة.

الثاني: يعتبر أيضاً في صدق عنوان الزيادة في الشيء أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتّى يصدق بالإضافة إليه عنوان الزيادة وعدمها، كما في ماء النهر مثلاً، فإنّه لابدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص ككونه بالغاً إلى نقطة كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، وإلّا فبدون ذلك لا يصدق عليه هذا العنوان، وكذلك الأمر في المركّبات، ففيها أيضاً لابدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزء لها في مقام اختراع المركّب.

الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره واختراعه يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءً أو شرطاً على نحو «بشرط لا» من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

ثانيها: اعتبار كونه جزءً على نحو «لا بشرط» من طرف الزيادة، على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب باعتبار عدم تعلّق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءً للمركّب، كما لو فرض أنّه اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة الركوع الواحد لا مقيّداً كونه بشرط عدم الزيادة ولا طبيعة الركوع، فإنّ في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقة الصلاة، لعدم تعلّق اللحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

ثالثها: اعتبار كونه جزءً على نحو «لا بشرط» بنحو لو زيد عليه لكان

الزائد أيضاً من المركّب، وداخلاً فيه لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة طبيعة الركوع في كلّ ركعة منها الجامعة بين الواحد والمتعدّد.

وبعدما عرفت ذلك نقول: إنّه على الاعتبار الأوّل لا شبهة في أنّه لا مجال لتصوّر تحقّق الزيادة، فإنّه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءً للمركّب تكون الزيادة فيه موجبة للإخلال بقيده، فترجع إلى النقيصة.

وكذلك الأمر على الاعتبار الثاني، فإنّه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصة، إلّا أنّ عدم تصوّر الزيادة الحقيقيّة إنّما هو لمكان عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنّه بعد خروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ في مقام جعل ماهيّة الصلاة يستحيل اتّصاف الوجود الثاني بالصلاتية، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة.

وأمّا على الاعتبار الثالث فالظاهر أنّه لا قصور في تصوّر الزيادة الحقيقيّة، فإنّ المدار في زيادة الشيء في الشيء على ما عرفت إنّما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حدّ إلى حدّ آخر، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لابشرط بالمعنى الأوّل، أو اللابشرط بالمعنى الثاني.

وذلك على الأوّلين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّه بتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد يتحدّد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحدّ من الزيادة في الصلاة الموجب لقلب حدّه إلى

حدّ آخر وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به. غاية ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضرّة بالمأمور به من جهة رجوعه إلى الإخلال به من جهة النقيصة، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطلة، وإنّما غايته كونه لغواً.

وكذلك الأمر على الأخير، إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبة يتحدّد دائرة المركّب والمأمور به قهراً، بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب والمأمور به فتأمّل[1]، انتهى ملخّصاً.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى عدم معقوليّة الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي صوّرها في مقام أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره، فإنّه كيف يمكن الجمع بين كون المعتبر في جعل ماهيّة الصلاة الركوع المتّصف بوصف الوحدة وبين كونه على نحو لا بشرط من جهة الزيادة. فإنّه لو كان قيد الوحدة معتبراً لكان الركوع المعتبر، بشرط لا من جهة الزيادة، فيرجع إلى الوجه الأوّل، وإن لم يكن فمرجعه إلى الوجه الثالث، فلا يكون الوجه الثاني وجهاً في حيالهما. ومضافاً إلى أنّ مقتضى الوجه الثالث ليس كون الزائد أيضاً داخلاً في المركّب لأنّه لو فرض كون المعتبر في المركّب هي طبيعة الركوع بما هي هي لكان مقتضى ذلك هو صيرورة الوجود الأوّل جزءً، واتصاف الوجود الثاني بالجزئيّة موقوف على اعتبار شيء آخر مع الطبيعة، والمفروض عدمه ـ

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٣٦ ـ ٤٣٨.

أنّ الزيادة التي هي مورد للبحث هي الزيادة في المكتوبة أي المأمور بـه، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظـة مقام الأمر والطلب، ومجرّد تصوير الزيادة بناءً على الاعتبار الثالث في مقام التحديد والاعتبار لا يجدي بالنسبـة إلى مقام الأمر والطلب، كما هو واضح.

فلو كان في هذا المقام قد أُخذ الجزء بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الأوّل لا يمكن تحقّق الزيادة بناءً على ما ذكره من عدم تصوّرها في الوجهين الأوّلين، مضافاً إلى أنّـه لو كان الأمر مطابقاً للاعتبار الثالث الذي تـصوّر فـيـه الزيـادة لا يكون أيضاً من الزيادة في المكتوبـة بما أنّها مكتوبـة، لأنّ الزائـد إن اتّـصف بوصف الجزئيّـة لا يكون حينئذٍ زائداً على المكتوبـة، وإن لم يتّصف بـه فلا يكون جزءً، ولا يتحقّق زيادة الجزء بناءً على ما ذكره في الأمر الأوّل من أنّـه يعتبر في صدق عنوان الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد فيـه، كما لايخفى.

فالإنصاف: أنّـه لا يمكن تصوّر الزيادة الحقيقيّـة أصلاً، بل المتصوّر منها إنّما هي الزيادة بنظر العرف، هذا بحسب الموضوع.

مقتضى الأصل في الزيادة

وأمّا الحكم المتعلّق بالزيادة فاعلم: أنّ الأصل الأوّلي في الزيادة يقتضي عدم بطلان العمل بسببها، سواء كانت عمديّـة أو سهويّـة، لأنّ المعتبر في مـقام الامتثـال كـون المأتي بـه مطابقاً للمأمـور بـه، والبطلان إنّما ينتزع مـن عـدم تطابقـه معـه، والمفروض أنّ الزيادة غير دخيلـة في المأمور بـه.

نعم يمكن الشكّ في اعتبار عدمهما في الواجب. وحينئذٍ يرجع إلى الشكّ في النقيصـة، وقد مرّ حكمها.

وبالجملة: فالزيادة بما أنّها زيادة لا توجب الفساد والبطلان، بخلاف النقيصة التي عرفت أنّ الأصل الأوّلي فيها هو الفساد والبطلان.

ثمّ إنّه ربّما يتمسّك لصحّة العمل مع الزيادة بالاستصحاب، وتقريره من وجوه:

أحدها: استصحاب عدم مانعيّة الزيادة وعدم كونها مضادّة للمأمور به، بتقريب أنّ ماهيّة الزائد قبل تحقّقها في الخارج لم تكن مانعة وقاطعة، وبعد وجودها فيه نشكّ في اتّصافها بهذا الوصف، فمقتضى الاستصحاب عدمه، وأنّ الماهيّة الآن كما كانت قبل وجودها، هذا.

وقد عرفت فيما سبق غير مرّة: أنّ مثل هذا الاستصحاب لا يجري بناءً على ما هو التحقيق ـ كاستصحاب عدم قرشية المرأة وعدم التذكية في الحيوان ونظائرهما ـ لعدم اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة، لأنّ القضيّة المتيقّنة هي السالبة الصادقة مع انتفاء الموضوع، وهي الآن متيقّنة أيضاً، والقضية المشكوكة هي السالبة مع وجود الموضوع، وهي كانت في السابق أيضاً مشكوكة، كما هو واضح.

ثانيها: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة، لأنّها قبل إيجاد الزيادة لم يقع المانع فيها، والآن نشكّ بسبب إيجاد الزيادة في وقوعه فيها، ومقتضى الاستصحاب العدم.

ولو نوقش في هذا الاستصحاب بتقريب أنّ عدم وقوع المانع في الصلاة لا يثبت اتّصاف الصلاة بعدم اشتمالها على المانع، والأثر إنّما يترتّب على ذلك لا على عدم وقوع المانع في الصلاة، نظير استصحاب العدالة لزيد، فإنّه لا يثبت الموضوع للحكم الشرعي، وهو كون زيد عادلاً، فيمكن الجواب عنه:

بأنّا نستصحب الصلاة المتقيّدة بعدم وقوع المانع فيها لا مجرّد عدم وقوعه فيها، كما أنّه يستصحب في المثال كون زيد عادلاً، لا عدالته حتّى يكون الأصل مثبتاً، هذا.

ولكن يرد على هذا التقرير من الاستصحاب: أنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ مورده ما إذا حدث ما يشكّ في مانعيّته في أثناء الصلاة، وأمّا لو كان مقارناً لها من أوّل الشروع فيها فلا يجري، لعدم الحالة السابقة المتيقّنة، كما هو واضح.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّ استصحاب الصلاة المتّصفة بخلوّها عن المانع إنّما يتمّ بناءً على أن يكون المانع عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً في المأمور به، وأمّا لو كان المانع عبارة عمّا يكون وجوده مضادّاً للمأمور به ومانعاً عن تحقّقه فلا يتمّ، لأنّ استصحاب أحد الضدّين لا يثبت عدم الضدّ الآخر، وكذا استصحاب عدم المانع لا يثبت وجود الضدّ الآخر الذي هو الصلاة، هذا.

ولكن لا يخفى: أنّ المضادّة بين الحدث ـ مثلاً ـ وبين الصلاة التي هي مركّبة من التكبير والقراءة ونحوهما من الأقوال والأفعال التي هي من الأُمور التكوينية ممّا لا نتصوّرها، لأنّ معنى المضادّة هو كون وجود أحد الضدّين مانعاً عن تحقّق الضدّ الآخر كما في الأُمور التكوينيّة، فإنّ تحقّق الرطوبة مانع عن تحقّق الإحراق، وهذا المعنى مفقود في مثل المقام. ضرورة أنّ الصلاة يمكن أن تتحقّق مع الحدث وبدونه، لأنّها ليست إلّا عبارة عن بعض الأقوال والأفعال التي هي من الأُمور التكوينية، فعدم تحقّقها مع الحدث لابدّ وأن يكون مستنداً إلى ثبوت قيد في الصلاة تمنع تحقّقه معه، وإلّا مع عدم تقيّدها به لا مجال لعدم تحقّقها معه.

فمانعيّة الحدث ـ مثلاً ـ إنّما هي باعتبار كون الصلاة متقيّدة بعدمه، وإلّا فلا يتصوّر أن يكون مانعاً أصلاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون العدم مؤثّراً حتّى يقال بأنّ الاعدام لا تكون مؤثّرة ولا متأثّرة، لأنّا لا ندّعي تأثير العدم، بل نقول: إنّ المأمور به محدود بحدّ لا يتحقّق إلّا مع عدم المانع، ولا يترتّب عليه الأثر إلّا معه.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مركّب من عدّة أجزاء التي من جملتها مقدار خاصّ من السمّ، بحيث كان الزائد على ذلك المقدار موجباً لعدم تأثير المعجون، بل مهلكاً، فالزائد على ذلك المقدار مانع عن تحقّقه، ومرجعه إلى كونه مقيّداً بعدمه، ومن الواضح أنّ المؤثّر في تحقّق المعجون ليس هو ذلك المقدار مع عدم الزائد، بل ليس المؤثّر إلّا ذلك المقدار الخاصّ، والزائد مضادّ لتحقّقه من دون أن يكون عدمه مؤثّراً، كما هو واضح.

فانقدح: أنّه لا ملازمة بين كون دائرة المأمور به مضيّقة ومحدودة بحدّ لا يتحقّق إلّا مع عدم المانع، وبين كون عدمه مؤثّراً في تحقّقه، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه بناءً على كون المانع عبارة عمّا يكون وجوده مضادّاً للممنوع ومانعاً عن تحقّقه لا مانع من جريان استصحاب الصلاة، لأنّها متقيّدة بعدمها وهذا المقيّد كان موجوداً، وبعد الإتيان بما يشكّ في مانعيّته نشكّ في بقائه، والأصل يقتضي البقاء ولا يكون الأصل مثبتاً.

ومن هنا يظهر أنّه لا مانع من استصحاب الهيئة الاتّصالية مع الشكّ في قاطعية الأمر الموجود، إذ مرجع القاطعيّة إلى تقيّد الهيئة الاتّصالية بعدم القاطع، وإلّا فلو فرض عدم التقيّد لا وجه لكونه قاطعاً لها.

وحينئذٍ فيستصحب هذا الأمر المقيّد. نعم بناءً على القول بعدم رجوع المانع

إلى تقييد في الممنوع بعدمه لا مجال للاستصحاب، لأنّ استصحاب عدم الضدّ لا يثبت وجود الضدّ الآخر وكذا العكس.

ثالثها: استصحاب الصحّة التأهليّة للأجزاء السابقة، بتقريب أنّ الأجزاء السابقة كانت صحيحة تأهّلاً وقابلة للحوق الأجزاء الأُخر إليها، وبعد تحقّق ما يشكّ في مانعيّته نشكّ في بقاء صحّتها وقابليّتها، فمقتضى الاستصحاب بقائها.

وأورد على هذا التقرير الشيخ قدس سره في الرسالة بأنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم تتحقّق بعد، وإن كان صحّة الأجزاء السابقة فهي غير مجديّة، لأنّ صحّة تلك الأجزاء إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها، وإمّا ترتّب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقي الأجزاء والشرائط.

ولا يخفى أنّ الصحّة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر المتعلّق بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهي بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصوله لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها[1]، انتهى.

ويمكن دفع ذلك بأنّه لا دليل على كون إيجاد المانع في الصلاة مانعاً عن قابلية لحوق الأجزاء اللاحقة إلى السابقة من دون أن يكون له تأثير في الأجزاء السابقة أيضاً، بل يمكن أن يقال: بأنّ المانع كما يخرج الأجزاء اللاحقة عن اللحوق إلى السابقة، كذلك يخرج الأجزاء السابقة عن قابليّة

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٨٨.

اللحوق بها، فالمانع كالقاطع للحبل الرابط بين أجزاء السبحة يمنع عن القابلية في جميع الأجزاء.

وحينئذٍ فمع تحقّق ما يشكّ في مانعيّته لا مانع من استصحاب التأهليّة الثابتة للأجزاء السابقة قبل وجوده يقيناً، فتدبّر.

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويّة في الزيادة والنقيصة

قد عرفت أنّ مقتضى الأصل العقلي في باب النقيصة هو البطلان وفي باب الزيادة هو العدم، إلّا أنّه قد ورد في الزيادة في خصوص الصلاة روايات ظاهرة في أنّها توجب الإعادة، وبإزائها حديث «لاتعاد» الدالّ على أنّ الصلاة «لاتعاد» من غير الاُمور الخمسة المذكورة في عقد المستثنى، فلابدّ أوّلاً من بيان مدلول روايات الزيادة الدالّة على وجوب الإعادة، ثمّ بيان مدلول حديث «لاتعاد»، ثمّ ملاحظة النسبة بينهما، كلّ ذلك على سبيل الإجمال، والتفصيل موكول إلى محلّه.

مقتضى الروايات الواردة في الزيادة

فنقول: إنّ الروايات الواردة في الزيادة كثيرة، وأشملها من حيث الدلالة رواية أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1].

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٤، وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

ولا يخفى أنّ عنوان الزيادة لا يتحقّق إلّا مع قصد كون الزائد من الصلاة، وإلّا فبدون ذلك القصد يكون الزائد كالأجنبي، فاللعب بالأصابع في أثناء الصلاة لا يكون زيادة فيها، ولا يشترط أن يكون الزائد ركعة لا أقلّ، كما أنّه لا يعتبر أن يكون من سنخ الصلاة، بل كلّ ما يؤتى به بعنوان الصلاة ممّا يكون خارجاً عنها يكون زيادة فيها، سواء كان ركعة أو جزءً أو أمراً خارجاً كالتأمين والتكفير ونحوهما.

وما أفاده بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته[1] في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة من أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: «زاد اللّه في عمرك» فيكون المقدّر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلّاً.

لا يخلو عن نظر، بل منع؛ لأنّ العمر أمر بسيط لا يكون له أجزاء، ولا يعقل أن يكون الزائد من غيره كالزمان وبعض الزمانيات وكالماء ونحوه، وهذا بخلاف المركّب، فإنّ الزيادة فيه إنّما تتحقّق بإضافة أمر إلى أجزائه وإن لم يكن من سنخها.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى بمعجونٍ مركّب من عدّة أجزاء معيّنة، فزاد عليه العبد شيئاً آخر من سنخها أو من غيرها يطلق عليه الزيادة بنظر العرف قطعاً.

---

١ ـ الصلاة، المحقّق الحائري: ٣١٢.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتياب في أنّ النظر العرفي لا يساعد على ما أفاده‌قدس‌سره وأنّ عنوان الزيادة عامّ شامل في المقام لزيادة الركعة وغيرها.

نعم يبقى على ما ذكرنا من اعتبار القصد في تحقّق عنوان الزيادة في الصلاة، أنّ ذلك مخالف لظاهر صحيحة زرارة[1] الناهية عن قراءة شيء من سور العزائم في الصلاة، المعلّلة بأنّ السجود ـ أي السجود الواجب بسبب قراءة آية السجدة ـ زيادة في المكتوبة؛ لأنّها تدلّ على أنّ السجود زيادة، مع أنّه لم يؤت به بعنوان الصلاة وأنّه منها، كما هو واضح، هذا.

ولكن لابدّ من توجيه الرواية إمّا بكون المراد هو الإلحاق بالزيادة في الحكم المترتّب عليها، وإمّا بوجه آخر. وقد تخلّص عن هذا الإشكال المحقّق المتقدّم بأنّ الزيادة عبارة عمّا منع الشارع إيجاده في الصلاة، فالمرجع في تشخيص موضوعها هو الشرع لا العرف[2].

ولكن يرد عليه بأنّ ذلك يستلزم جواز إطلاق الزيادة على جميع موانع الصلاة كالحدث والاستدبار والتكلّم والقهقهة ونحوها، مع أنّه لا يعهد من أحد هذا الإطلاق، كما هو غير خفي.

هذا فيما يتعلّق بأخبار الزيادة.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢: ٩٦ / ٣٦١، وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٠، الحديث ١.

٢ ـ الصلاة، المحقّق الحائري: ٣١٤.

مقتضى حديث «لا تعاد»

وأمّا حديث «لا تعاد»[1] فيقع الكلام في مدلولـه من جهات:

الأُولى: في شموله لحال العمد وعدمه

فاعلم: أنّ شمولـه لهذا الحال ممّا لا محذور فيـه عقلاً، ولا يلزم منـه كون أدلّـة الأجزاء والشرائط غير الخمسـة المذكورة في الحـديث واعـتبارهما لغـواً خالياً عن الفائدة، لإمكان أن تكون الصلاة المشتملـة على تلك الخمسـة سـبباً لحصول مرتبـة من المصلحـة ناقصـة، بحيث لا يـبقى مـعـه مـجال لاسـتيفائها بالمرتبـة التامّـة ثانياً.

فالمصلّي إذا ترك بعض الأجزاء الغير الركنيّـة عمداً يكون الإتـيان بـمثل هذه الصلاة موجباً لاستيفاء مرتبـة ناقصـة من المصلحـة، ولا يتمكّن من إعادة الصلاة المشتملـة على تلك الأجزاء لاستيفاء جميع مراتب المصلحـة، ومع ذلك يعاقب على عدم استيفاء المصلحـة بمرتبتها الكاملـة، لأنّ المفروض أنّ فـوات تلك المرتبـة كان بسوء اختياره. وهذا ـ أي عدم اسـتيفاء المـرتبـة العـليا مـن المصلحـة وجواز عقوبتـه على ذلك ـ هو نـتيجـة اعـتبار تـلك الأجـزاء الغـير

---

١ ـ عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خـمسـة: الطـهور، والوقت، والقبلـة، والركوع، والسجود...» إلى آخره.

تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعـة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٤.

الركنيّـة في الصلاة، فلم يكن شمول الحديث لصورة العـمد مـنافياً مـع اعـتبار الأجزاء الغير الركنيّـة، إلّا أنّ الإنـصاف انـصراف الحـديث عـن هـذه الصـورة واختصاصـه بغيرها.

الثانية: في شموله للجهل أو النسيان مطلقاً في الحكم أو الموضوع

فاعلم: أنّ المحقّق المتقدّم نفى البعد في كتاب صلاتـه عن دعوى انصراف الحديث إلى الفعل الحاصل بالسهو والنسيان في الموضوع. وقال في بيانـه مـا ملخّصـه: إنّ ذلك يبتني على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ ظاهر قولـه عليه السلام: «لاتـعاد» هـو الصـحّـة الواقـعيّـة وكـون الناقص مصداقاً واقعيّاً لامتثال أمر الصلاة، ويؤيّده الأخبار[1] الواردة في نسيان الحمد حتّى ركع، فإنّها حاكمـة بتماميّـة الصلاة.

ثانيتهما: أنّ الظاهر من الصحيحـة أنّ الحكم إنّما يكون بـعد الفـراغ مـن الصلاة، وإن أبيت من ذلك فلابدّ من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة ولم يذكر حتّى ركع، فلا يمكن أن يكون مستنداً لجواز الدخول في الصلاة، بل يكون مستنداً لمن دخل في الصلاة وقصد امتثال الأمر الواقـعي باعتقاده ثمّ تبيّن الخلل في شيء من الأجزاء والشرائط. فالعامد الملتفت خارج عن مصبّ الروايـة كالشاكّ في وجوب جزء أو شرط أو الشاكّ في وجود شرط بعد الفراغ عن شرطيّتـه، فإنّ مرجع ذلك كلّـه إلى قواعد أُخر لابدّ أن يراعيها حـتّى يجوز لـه الدخول في الصلاة.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعـة ٦: ٩٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩.

نعم لو اعتقد عدم وجوب شيء أو عدم شرطية شيء أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئيّة والشرطيّة يمكن توهّم شمول الصحيحة.

لكن يدفعه ما ذكرنا في المقدّمة الأُولى، فإنّه لا يعقل أن يقيّد الجزئيّة والشرطيّة بالعلم بهما بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل المركّب، لما كان الجزء جزءً ولا الشرط شرطاً.

نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادّعي الإجماع على خلافه، بمعنى أنّ المجعول الواقعي وهو المركّب التامّ يكون ثابتاً لكلّ أحد، ولكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركّب صار سبباً لحدوث مصلحة في المركّب الناقص على حدّ المصلحة في التامّ، فيكون الإتيان به في تلك الحالة مجزياً عن الواقع، فيصحّ إطلاق التماميّة في مقام الامتثال على الناقص المأتي به، وهذا الاحتمال مضافاً إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينافيه بعض الأخبار أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأقسام المتوهّم دخولها في عموم الصحيحة بعضها خارج عن مصبّ الرواية وبعضها خارج من جهة أُخرى، ولا يبقى فيه إلّا السهو والنسيان والجهل المركّب بالنسبة إلى الموضوع[1]، انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

ويرد على ما ذكره في المقدّمة الأُولى: منع ظهور الحديث في الصحّة الواقعيّة وكون الناقص مصداقاً واقعيّاً للصلاة المأمور بها، وذلك لاشتمال الحديث على التعليل بأنّ القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، والسنّة لا تنقض

---

١ ـ الصلاة، المحقّق الحائري: ٣١٦ ـ ٣١٧.

الفريضة، وهذا التعليل ظاهر في أنّ الصلاة الفاقدة لمثل القراءة والتشهّد وإن كانت ناقصة من جهة فقدانها لبعض السنن المعتبرة فيها أو جميعها، إلّا أنّه لا يجب إعادتها مع ذلك، لأنّ السنّة لا تصلح لنقض الفريضة، فهي مع كونها ناقصة إلّا أنّه لا يمكن إعادتها تامّة.

وحينئذٍ فلا يلزم من شمول الحديث للجاهل أو الناسي بالحكم التصويب الغير المعقول ولا التصويب الذي أجمع على خلافه، لأنّ المفروض كون صلاتهما ناقصة فاقدة لبعض الأجزاء المعتبرة فيها في جميع الحالات.

نعم ما أفاده في المقدّمة الثانية من عدم شمول الحديث للعامد الملتفت وعدم إمكان كونه مستنداً لجواز الدخول في الصلاة حقّ لا غبار عليه.

وبالجملة، فالظاهر أنّه لا مانع من شمول الحديث لجميع الأقسام بالنسبة إلى من دخل في الصلاة على وفق القواعد الأُخر التي جوّزت له الدخول في الصلاة.

نعم قد ادّعي الإجماع على خروج الجاهل المقصّر في الحكم، ولكن لم يثبت الإجماع، فالظاهر دخوله أيضاً في الحديث، فتدبّر.

الثالثة: في شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصة

والاحتمالات البدويّة المتصوّرة في الحديث ثلاثة:

أحدها: شمول الحديث للزيادة والنقيصة معاً في جملة المستثنى وكذا المستثنى منه.

ثانيها: اختصاصه بالنقيصة في كلتا الجملتين.

ثالثها: عموم المستثنى منه للزيادة والنقيصة، واختصاص المستثنى بخصوص النقيصة، هذا.

وقد يقال بإمكان أن يدخل الزيادة في المستثنى منه، لأنّها نقيصة في الصلاة من جهة اعتبار عدمها فيها، فمرجعه إلى أنّ كلّ نقيصة تدخل في الصلاة سواء كان من جهة عدم الإتيان بجزء أم قيد، وجودي أو عدمي فلا يضرّ بالصلاة إلّا من نقص الخمسة المذكورة، فيكون زيادة الركوع والسجود داخلة في المستثنى منه، هذا.

ولكن لا يخفى: أنّ المتفاهم بنظر العرف هو دخول الزيادة في كلتا الجملتين وكون مرجع إخلال الزيادة إلى النقصان المأمور به بسببها لا يوجب أن يكون كذلك بنظر العرف أيضاً وإن كان كذلك عند العقل، فالزيادة في نظر العرف مضرّة بما أنّها زيادة، لا بما أنّ مرجعها إلى النقيصة. فالإنصاف شمول الحديث للزيادة في كلتا الجملتين.

ودعوى: أنّ مثل الوقت والقبلة المذكورين في جملة الأُمور الخمسة لا يعقل فيه الزيادة، فلابدّ من كون المراد من الحديث هي صورة النقيصة.

مدفوعة: بأنّ عدم تعقّل الزيادة في مثلهما لا يوجب اختصاص الحديث بصورة النقيصة بعد كون الظاهر منه عند العرف هو عدم وجوب الإعادة من قبل شيء من الأجزاء والشرائط زيادةً أو نقصاناً إلّا من قبل تلك الأُمور الخمسة كذلك، كما هو غير خفي.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الحديث لا يشمل العمد، ولا يختصّ بناسي الموضوع ولا بالنقيصة.

النسبة بين حديثي «لاتعاد» و«من زاد»

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ النسبة بين حديث «لاتعاد» ـ بناءً على ما ذكرنا في بيان مدلوله ـ وبين قوله عليه السلام في رواية أبي بصير المتقدّمة: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**»[1] هي العموم من وجه، لو قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه في الحديث جملتان مستقلّتان لابدّ من ملاحظة كلّ واحد منهما مع غيره، لأنّه يصير المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه مختصّاً بغير الأُمور الخمسة المذكورة في المستثنى، فمقتضاه حينئذٍ عدم الإعادة من ناحية غير تلك الأُمور، بلا فرق بين الزيادة والنقصان. وقوله: «**من زاد في صلاته**» وإن كان منحصراً بخصوص الزيادة، إلّا أنّه يشمل زيادة الركن وغيره عمداً أو سهواً، ويجتمعان في زيادة غير الركن سهواً أو جهلاً مركّباً ويفترقان في نقيصة غير الركن وفي زيادة غير الركن عمداً أو زيادة الركن سهواً، هذا.

ولو قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه مرجعهما إلى جملة واحدة وقضيّة مردّدة المحمول أو ذات محمولين فيصير النسبة بين الحديث وبين قوله: «من زاد» العموم من وجه أيضاً، لأنّ «**من زاد**» يشمل العمد والسهو معاً ويختصّ بالزيادة، والحديث يختصّ بصورة السهو ونحوه، ويشمل الزيادة والنقيصة معاً، فيجتمعان في الزيادة السهويّة ويفترقان في الزيادة العمديّة وفي النقيصة السهويّة.

هذا بناءً على شمول «**من زاد**» لصورة العمد أيضاً.

---

١ ـ تقدّمت في الصفحة ٢٥٣.

وأمّا لو قلنا بعدم شموله لها، إمّا للإنصراف، وإمّا لعدم تعقّل الزيادة التي يعتبر فيها أن يؤتى بالزائد بعنوان كونه من المكتوبة مع العلم والالتفات بعدم كونه منها، كما لايخفى تصير النسبة بينهما العموم مطلقاً، لأنّ «من زاد» يختص بالزيادة السهويّة، والحديث يشمل النقيصة السهويّة أيضاً، ومقتضى القاعدة حينئذٍ تخصيص «لاتعاد» بصورة النقيصة والالتزام بأنّ الزيادة توجب الإعادة.

وكيف كان فبناءً على أحد الوجهين الأوّلين اللذين تكون النسبة بينهما هو العموم من وجه فهل اللازم إعمال قواعد التعارض، أو أنّ أحدهما أرجح في شمول مورد التعارض.

فنقول: ذكر الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره: أنّ الظاهر حكومة قوله: «لاتعاد» على أخبار الزيادة، لأنّها كأدلّة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلّم وترك الفاتحة. وقوله: «لاتعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة وإن كان من حقّه أن يوجبها[1]، انتهى.

وتبعه على ذلك جمع من المحقّقين المتأخّرين عنه[2]، ولكن قال شيخ اُستاذنا المحقّق المعاصر في كتاب صلاته: إنّ حكومة الدليل الدالّ على نفي الإعادة على الدليل الدالّ على وجوب الإعادة لا يتصوّر لها وجه. نعم

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٩٥.

٢ ـ أوثق الوسائل: ٣٨٤ / السطر ٣٥، نهاية الدراية ٤: ٣٧٤ ـ ٣٧٥، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، نهاية الأفكار ٣: ٤٤٢.

لو كان الدليل الدالّ على مبطليّة الزيادة دالاً على النهي عنها كالتكلّم مثلاً صحّت الحكومة[١]، انتهى.

وما أفاده في غاية المتانة.

وتوضيحه: أنّ قوام الحكومة إنّما هو بأن يكون الدليل بلسانه متعرّضاً لحال الدليل الآخر بحيث تصرّف في الدليل المحكوم بنحو من التصرّف إمّا في موضوعه، وإمّا في محموله، وإمّا في سلسلة علله، وإمّا في معلولاته. وأمّا لو كان الدليلان بحيث أثبت أحدهما ما ينفيه الآخر ووضع أحدهما ما رفعه الآخر فلا يكون بينهما حكومة أصلاً. وفي المقام يكون الأمر كذلك، فإنّ قوله: «من زاد» مثبت لوجوب الإعادة، وقوله: «لاتعاد» رافع له.

نعم النسبة بين حديث «لاتعاد» وبين أدلّة سائر الأجزاء والشرائط هو الحكومة، لأنّها تدلّ على الجزئيّة والشرطيّة اللتين لازمهما وجوب الإعادة مع الإخلال بهما، وحديث «لاتعاد» يرفع هذا التلازم من دون أن ينفي أصل الجزئيّة والشرطية. فقياس أخبار الزيادة بأدلّة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة كما عرفت في كلام الشيخ قياس مع الفارق.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ حديث «لاتعاد» أقوى ظهوراً من قوله: «من زاد»، إمّا لاشتماله على الاستثناء الذي يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى المستثنى منه، وإمّا لاشتماله على التعليل المذكور في ذيله بأنّ «القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة» فإنّ التعليل يكون آبياً عن التقييد، ويمنع عن تقييد الحكم المعلّل به، بل يمكن أن يقال: بأنّ قوله: «ولا تنقض

---

١ ـ الصلاة، المحقّق الحائري: ٣٢٠.

السنّة الفريضة» له حكومة على دليل الزيادة من جهة أنّه يتصرّف في علّة وجوب الإعادة ويحكم بعدم انتقاض الفريضة بسبب السنّة، ودليل الزيادة متعرّض للحكم وهو وجوب الإعادة.

فانقدح أنّ مقتضى القواعد تقديم حديث «لاتعاد» في مورد الاجتماع، ولكن يبقى في البين إشكال، وهو: أنّه يلزم من تقديم حديث «لاتعاد» اختصاص مورد دليل الزيادة بالزيادة العمديّة، ومن المعلوم ندرتها بل قد عرفت[١] أنّه يمكن أن يقال بعدم تعقّلها، وحينئذٍ فيصير الدليل لغواً، فاللازم إدخال مورد الاجتماع تحته والحكم بأنّ الزيادة مطلقاً توجب الإعادة، خصوصاً مع أنّ شمول حديث «لاتعاد» لصورة الزيادة لا يخلو عن خفاء، ولذا أنكره بعض من المحقّقين[٢]، هذا.

ويمكن أن يقال باختصاص دليل الزيادة بزيادة الركعة بالتقريب الذي أفاده المحقّق المعاصر وقد مرّ سابقاً[٣]. وحينئذٍ فلا معارضة بينه وبين الحديث، كما هو واضح، هذا.

ويمكن أيضاً منع ندرة الزيادة العمديّة كما نراه بالوجدان من المتشرّعين الغير المبالين بالأحكام الشرعيّة المتسامحين بالنسبة إليها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بملاحظة الحديث مع رواية أبي بصير.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٦٠.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩٥.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٢٥٤.

النسبة بين «لاتعاد» وقولهعليه السلام: «إذا استيقن...»

وأمّا النسبة بينه وبين قول أبي جعفرعليه السلام: «**إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة...**»[١] إلى آخره.

فاعلم أوّلاً: أنّ هذه الرواية رواها في الكافي في موضعين: أحدهما باب السهو في الركوع، وقد أنهى فيه السند إلى زرارة فقط، ويكون المتن مشتملاً على كلمة «ركعة»[٢]، والآخر باب من سهى في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص أو استيقن أنّه زاد، مع انتهاء السند فيه إلى زرارة وبكير ابني أعين مع حذف كلمة «ركعة»[٣].

وكيف كان: فالروايتان ظاهرتان في كونهما رواية واحدة، وحينئذٍ فلا يعلم بأنّ الصادر من الإمامعليه السلام هل هو المشتمل على كلمة الركعة أو الخالي عنها، فلا يجوز الاستناد إليها بالنسبة إلى زيادة غير الركعة، خصوصاً مع ترجيح احتمال النقيصة على احتمال الزيادة لو دار الأمر بينهما.

وكيف كان: فلو كانت الرواية مشتملة على كلمة «الركعة» فلا معارضة بينها وبين عقد المستثنى منه في حديث «**لاتعاد**»[٤]. وأمّا لو فرض خلوّها عنها

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ١.

٢ ـ الكافي ٣: ٣٤٨ / ٣.

٣ ـ الكافي ٣: ٣٥٤ / ٢.

٤ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٤.

فالنسبة بينها وبينه نسبة العموم من وجه، ومورد الاجتماع هو زيادة غير الأركان سهواً، فالرواية تدلّ على عدم الاعتداد بتلك الصلاة التي وقعت فيها هذه الزيادة، والحديث يدلّ على عدم الإعادة بسببها، ومورد الافتراق من جانب الرواية هو زيادة الأركان سهواً، لأنّها لا تشمل صورة العمد باعتبار قوله: «إذا استيقن» الظاهر في أنّ الزيادة وقعت لعذر، ومن جانب الحديث هو النقيصة السهويّة، ولابدّ من تقديم الحديث في مورد الاجتماع والحكم بعدم وجوب الإعادة فيه، لأنّه لو قدّمت الرواية وحكم في مورد الاجتماع بوجوب الإعادة لكان اللازم بملاحظة الإجماع على أنّ زيادة الشيء إذا كانت موجبة للإعادة فنقيصتها أيضاً كذلك، الحكم بوجوب الإعادة في النقيصة أيضاً.

وحينئذٍ يبقى الحديث بلا مورد، وهذا بخلاف ما لو قدّم الحديث في مورد الاجتماع وحكم بعدم وجوب الإعادة فيه، فإنّه يبقى زيادة الركن سهواً تحت الرواية ولا تصير بلا مورد، كما هو واضح.

تنبيه: في تحقّق معنى الزيادة

لا يخفى أنّ المحقّق النائيني قدس سره أفاد في مقام بيان النسبة بين حديث «لاتعاد» وبين قوله عليه السلام: «**إذا استيقن**» كلاماً فساده بيّن لكلّ من لاحظه، فراجع. وأعجب منه ما قرّره الفاضل المقرّر في ذيل التكملة.

ومحصّل ما أفاده فيه: أنّه لا إشكال في عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء المركّب قولاً وفعلاً كحركة اليد في الصلاة إذا لم يؤت بها

بقصد الجزئيّة. وأمّا لو قصد بها الجزئيّة فالأقوى البطلان، لصدق الزيادة على ذلك. هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء، وإن كانت من سنخها فإن كانت من سنخ الأقوال فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلّا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل، وإن كان من سنخ الأفعال فالظاهر أنّه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئيّة، فإنّ السجود الثالث يكون زيادة في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كلّ ركعة ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئيّة.

نعم لايبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد به سجدة العزيمة أو الشكر.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة من أنّ السجود زيادة في المكتوبة[1] أنّه لا يعتبر في صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة في المكتوبة، فيكون المنهي عنه في باب الزيادة معنى أعمّ من الزيادة العرفيّة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلّة، وأمّا إذا كان من العناوين المستقلّة ـ كما إذا أتى المكلّف بصلاة أُخرى في أثناء صلاة الظهر ـ فالظاهر أنّه لا يندرج في التعليل، لأنّ السجود والركوع المأتي بهما لصلاة أُخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر، ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٦: ١٠٧، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤١.

ورد في بعض الأخبار من أنّه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلّف أنّه لو أخّرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليوميّة يفوت وقتها، صلّى الآيات في أثناء صلاة اليومية، وبعد الفراغ يبني عليها ويتمّها[١]، وليس ذلك إلّا من جهة عدم كون ذلك زيادة في الصلاة اليومية.

وحينئذٍ: يمكن التعدّي عن مورد النصّ إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليوميّة في أثناء صلاة الآيات. فيمكن أن يقال: أنّه يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاة الآيات إمّا أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة. أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ. وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان ذلك لأجل تحصيل واجب أهمّ. وعلى ذلك يبتني جواز الإتيان بسجدتي السهو من صلاة في أثناء صلاة أُخرى إذا سهى المكلّف عنهما في محلّهما وتذكّر بعدما شرع في صلاة أُخرى بناءً على وجوب سجود السهو فوراً[٢]، انتهى.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره من توقّف صدق عنوان الزيادة على أن لا يكون الزائد بنفسه من العناوين المستقلّة مجرّد ادّعاء بلا بيّنة وبرهان، لأنّه لا فرق في نظر العرف في صدق هذا العنوان بين الإتيان في أثناء صلاة بسجدة ثالثة، أو بصلاة أُخرى مستقلّة ومشتملة على أربع سجدات لا محالة لو لم نقل بأوضحيّة الصدق في الثاني، كما هو واضح.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٧: ٤٩٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٥.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٤٠ ـ ٢٤٣.

نعم قد عرفت[١] أنّـه يعتبر في صدق الزيادة أن يكون الإتيان بالزائد بقصد الجزئيّـة، وأنّ التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهيـة عن قراءة العزيمـة فـي الصلاة الدالّ على أنّ السجود زيادة مع أنّـه لم يقصد بــه الجـزئيّـة، لابـدّ مـن تأويلـه.

وثانياً: سلّمنا اعتبار كون عدم الزائد من العناوين المستقلّـة، ولكن نـقول بأنّ سجدة العزيمـة أيضاً لها عنوان مستقلّ غير مرتبط بالصلاة التي هي فيـه، ولا فرق بينها وبين الإتيان بصلاة اُخرى مستقلّـة أصلاً.

نعم لا ننكر أنّها وجبت بسبب قراءة آيـة السجدة التي هي جزء من السورة التي هي جزء للصلاة.

ولكن نقول: إنّ قراءة آيـة السجدة سبب لوجوبها والمسبّب مغاير للسبب ولـه عنوان مستقلّ، كما هو واضح.

وثالثاً: أنّـه لو سلّمنا الفرق بين سجدة العزيمـة وبين صلاة اُخرى مستقلّـة فلا نسلّم الفرق بينها وبين سجدتي السهو، حيث يجوز الإتيان بهما في أثناء صلاة اُخرى دونها مستنداً إلى عدم كونهما من الزيادة بخلاف السجدة.

ورابعاً: أنّ ما أفاده من أنّـه ورد في بعض الأخبار... إلى آخره، فهو اشتباه محض، لأنّ بعض الأخبار إنّما ورد في عكس المســألـة الذي احـتمل إمكـان التعدّي عن مورد النصّ إليـه، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليوميـة في أثناء صلاة الآيات، فإنّـه قد ورد أنّـه يجوز رفع اليد عن صلاة الآيات والإتيان باليوميّـة في

---

١ ـ تقدّم في الصفحـة ٢٥٤.

أثنائها، ثمّ البناء على ما مضى من صلاة الآيات. ولكن لا يخفى أنّه لا يجوز التعدّي عن مورد النصّ بعد احتمال أن يكون لصلاة الآيات خصوصيّة موجبة لجواز الإتيان بالفريضة اليوميّة في أثنائها.

وكيف كان: فهذه الاشتباهات التي يترتّب عليها أُمور عظيمة إنّما منشؤها الاعتماد على الحافظة الموجب لعدم المراجعة إلى كتب الأخبار ومثلها.

ومن هنا ترى أنّ حديثاً واحداً صار منقولاً في الكتب الفقهيّة بوجوه مختلفة وعبارات متشتّتة، وليس منشؤها إلّا مجرّد الاعتماد على الحفظ، مع أنّه منشأ لفهم حكم اللّٰه. فيختلف الفتاوى بسببه ويقع جمع كثير في الخطأ والاشتباه. فاللازم على المحصّل الطالب للوصول إلى الحقّ أن لا يعتمد في استنباط الحكم الشرعي على خلفه، بل يراجع مظانّه كرّة بعد كرّة حتّى لا يقع في الخطأ والنسيان الذي لا يخلو منه الإنسان، ونسأل اللّٰه أن لا يؤاخذنا بما أخطأنا أو نسينا.

الأمر الثاني

في تعذّر الجزء والشرط

لو علم بجزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته أو قاطعيّته في الجملة، وشكّ في أنّ اعتباره في المأمور به وجوداً أو عدماً هل يختصّ بصورة التمكّن من فعله أو تركه، أو أنّه يعتبر فيه مطلقاً، ويترتّب على ذلك وجوب الإتيان بالباقي على الأوّل وسقوط الأمر بالمركّب على الثاني في صورة الاضطرار، فهل القاعدة تقتضي أيّاً منهما؟

تحرير محلّ النزاع

وليعلم: أنّ محلّ الكلام ما إذا لم يكن لدليل اعتبار ذلك الشيء جزءً أو شرطاً إطلاق، وإلّا فلا إشكال في أنّ مقتضاه سقوط الأمر بالمركّب مع الاضطرار إلى ترك ذلك الشيء، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركّب إطلاق، وإلّا فلا إشكال في أنّه يقتضي الإتيان به ولو مع الاضطرار إلى ترك بعض أجزائه أو شرائطه بناءً على ما هو التحقيق من كون الماهيات المأمور بها موضوعة للأعمّ من الصحيح، كما تقدّم في مبحث الصحيح والأعمّ(١).

وأمّا لو كان لكلا الدليلين إطلاق، فتارةً يكون لأحدهما تحكيم على الآخر، وأُخرى يكونان متعارضين، فعلى الأوّل إن كان التقدّم لإطلاق دليل المركّب

---

١ ـ راجع مناهج الوصول ١: ١٤٠ ـ ١٧٤.

فحكمه حكم ما إذا كان لـه إطلاق، دون دليل الجزء والشرط، وإن كان التـقدّم لإطلاق دليل الجزء والشرط فحكمه حكم ما إذا كـان لـه إطـلاق دون دليـل المركّب.

ولا يخفى: أنّـه لا يكون التقدّم من أحد الجانبين كلّياً، لما عرفت وستعرف من أنّ الحكومـة متقوّمـة بلسان الدليل، ولسان دليل المركّب قد يكون متعرّضاً لحال دليل الجزء أو الشرط كما إذا كان دليل المركّب مثل قولـه: «لا تـترك الصلاة بحال» مثلاً، ودليل اعتبار الجزء أو الشرط مثل قولـه: «اركع في الصلاة» أو «اسجد فيها».

وقد يكون دليل اعتبار الجزء متعرّضاً لحال دليل المركّب وحاكماً عليـه كما إذا كان دليل الجـزء مـثل قـولـه: «**لا صـلاة إلّا بـفاتحـة الكـتاب**»[1]، أو «**لا صلاة إلّا بطهور**»[2]، ودليل المركّب مثل قولـه: «أقيموا الصلاة» فإنّـه حينئذٍ لا إشكال في تقدّم دليل الجزء في هذه الصورة؛ لأنّـه إنّما يدلّ بظاهره على عدم تحقّق عنوان الصلاة مع كونها فاقدة لفاتحـة الكتاب، ودليل المركّب إنّما يدلّ على وجوب إقامـة الصلاة، كما أنّـه في الصورة الأُولى يكـون التـرجـيح مـع دليـل المركّب، لأنّ مقتضاه أنّـه لا يجوز تركـه بحال، ومقتضى دليل الجزء مجرّد الأمر بالركوع والسجود في الصلاة مثلاً.

---

١ ـ عوالي اللآلي ١: ١٩٦ / ٢، مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

وبالجملـة: لابدّ من ملاحظـة الدليلين، فقد يكون التـقدّم لإطـلاق دليـل المركّب وقد يكون لإطلاق دليل الجزء.

وأمّا ما أفاده المحقّق النائيني على ما في التقريرات من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد كحكومة إطلاق القرينـة على ذيها[١].

فيرد عليـه أوّلاً: أنّ ترجيح القرينـة على ذيها ليس لحكومتها عليـه، وإلّا فيمكن ادّعاء العكس وأنّ ذا القرينـة حاكم عليها، بل ترجيحها عليـه إنّما هو من باب ترجيح الأظهر على الظاهر.

وثانياً: ما عرفت[٢] من منع حكومـة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليـل المقيّد مطلقاً، بل قد عرفت أنّـه قد يكون الأمر بالعكس.

وثالثاً: وضوح الفرق بين المقام وبين باب القرينـة، فإنّ هنا يكون في البين دليلان مستقلّان، بخلاف باب القرينـة.

وكيف كان: فقد نسب إلى الوحيد البهبهاني قدّس سرّه التفصيل فيما لو كان لدليل القيد إطلاق بين ما إذا كانت القيود مستفادة من مثل قولـه: «**لا صلاة إلّا بفاتحـة الكتاب**»، و«**لا صلاة إلّا بطهور**»، وبين القيود المستفادة من مثل قولـه: «اسجد في الصلاة» أو «اركع فيها»، أو «لا تلبس الحرير فيها» مـثلاً وأمـثال ذلك مـن الأوامر والنواهي الغيريّـة، فحكم بسقوط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد في الأوّل دون الثاني[٣]، هذا.

---

١ ـ فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٥٠.

٢ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٣٥٦ ـ ٣٦٦.

٣ ـ اُنظر فوائد الاُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٥١.

ولعلّ مرجع هذا الكلام إلى ما ذكرنا من أنّ لسان دليل الجزء أو الشرط قد يكون بنحو الحكومة على دليل المركّب كما في الصورة الأُولى، وقد يكون الأمر بالعكس كما في الصورة الثانية.

ولكن وجّهه المحقّق النائيني بما ملخّصه: أنّ الأمر الغيري المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصورة بصورة التمكّن لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه، فلابدّ من سقوط الأمر بالقيد عند تعذّره، ويبقى الأمر بالباقي. وهذا بخلاف ما لو كان القيد مستفاداً من مثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، فإنّه لم يتعلّق أمر بالفاتحة حتّى يشترط فيه القدرة عليها، بل إنّما أُفيد ذلك بلسان الوضع لا التكليف، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعذّر الفاتحة، لعدم التمكّن من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة.

وأجاب عنه بأنّ القدرة إنّما تعتبر في متعلّقات التكاليف النفسيّة، لكونها طلباً مولويّاً وبعثاً فعليّاً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، وهذا بخلاف الخطابات الغيريّة، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد وبيان دخل متعلّقاتها في متعلّقات الخطابات النفسية. وفي الحقيقة الخطابات الغيريّة في باب التكاليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الإخبار من دون أن يكون فيها بعث وتحريك حتّى تقتضي القدرة على متعلّقه.

ثمّ إنّه لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريّة في باب متعلّقات التكاليف وفي باب الوضعيّات وأنّها في التكاليف تتضمّن البعث والتحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيريّة ملاك البعث المولوي، وإلّا لخرجت عن كونها غيريّة، بل ملاك البعث المولوي قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أيضاً في المجموع لا في الآحاد، وتعذّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم

ذلك سقوط الأمر منه لا من خصوص ذلك البعض[١]، انتهى.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ ما أفاده من أنّ الخطابات الغيريّة في باب التكاليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الإخبار من دون أن يكون فيها بعث وتحريك فممنوع جدّاً، ضرورة أنّ الأوامر مطلقاً نفسيّة كانت أو غيريّة، مولويّة كانت أو إرشاديّة إنّما تكون للبعث والتحريك كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

غاية الأمر: أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو باختلاف الأغراض والدواعي، وأمّا من جهة البعث والتحريك فلا فرق بينهما أصلاً، وحينئذٍ فيشترط فيه عقلاً القدرة على متعلّقه، وحيث إنّه لا قدرة في البين، كما هو المفروض فاللازم سقوطه وبقاء الأمر بالباقي، بخلاف ما لو كان بمثل قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، ممّا لا يكون فيه بعث وتحريك أصلاً، فإنّ ظاهره اشتراط الصلاة بالفاتحة وعدم تحقّقها بدونها، فمع عدم القدرة عليها يسقط الأمر المتعلّق بها، وحينئذٍ فيتمّ ما أفاده الوحيد تتئ.

وثانياً: منع ما ذكره من اعتبار القدرة في المجموع لقيام ملاك البعث المولوي به، لأنّ البعث مطلقاً مولويّاً كان أو غيريّاً مشروط بالقدرة، وكون المتعلّق في البعث الغيري دخيلاً في المطلوب الذاتي جزءً أو شرطاً لا نفس المطلوب الذاتي لا يوجب نفي اعتبار القدرة عليه، لأنّ اعتبارها إنّما هو لأجل نفس البعث والتحريك، كما هو واضح.

فالإنصاف بطلان هذا الجواب، وكذا فساد أصل التوجيه. والظاهر أنّ مرجع كلام الوحيد تتئ إلى ما ذكرناه فتدبّر.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٥١ ـ ٢٥٣.

وكيف كان: فانقدح أنّ مركز البحث إنّما هو فيما لو لم يكن لشيء من دليلي المركّب والجزء والشرط إطلاق أو كان لهما إطلاق مع عدم حكومة أحد الإطلاقين على الآخر. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

أحدهما: فيما تقتضيه القواعد الأوّلية.

وثانيهما: فيما تقتضيه القواعد الثانويّة.

مقتضى القواعد الأوليّة في المقام

في جريان البراءة العقليّة

أمّا الكلام في المقام الأوّل، فمحصّله: أنّ الظاهر جريان البراءة العقليّة، لأنّ مرجع الشكّ في اعتبار الشيء في المأمور به شطراً أو شرطاً مطلقاً، أو اختصاصه بصورة التمكّن منه إلى الشكّ في ثبوت الأمر مع العجز عنه، وهو مورد لجريان البراءة، كما هو واضح.

وهذا لا فرق فيه بين ما لو كان العجز من أوّل البلوغ الذي هو أوّل زمان ثبوت التكليف كالأخرس الذي لا يقدر على القراءة، وبين ما لو كان طارئاً في واقعة واحدة، كمن عرض له العجز في أثناء الوقت بعد أن كان متمكّناً في أوّل الوقت، وبين ما لو كان طارئاً في واقعتين، كمن كان قادراً في الأمس وصار عاجزاً في اليوم من أوّل الوقت إلى آخره.

وذلك ـ أي وجه عدم الفرق ـ أنّ مرجع الشكّ في الجميع إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف، والقاعدة فيه تقتضي البراءة.

أمّا الصورة الأُولى فرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في أصل التكليف واضح،

وكذا الصورة الثالثة، لأنّ ثبوت التكليف في الواقعة الأُولى لا دلالة على ثبوته في الواقعة الثانية أيضاً، فالتكليف فيها مشكوك.

وأمّا الصورة الثانية فلأنّ المكلّف وإن كان عالماً في أوّل الوقت بتوجّه التكليف إليه، إلّا أنّه حيث كان قادراً على المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه يكون المكلّف به في حقّه هو المأمور به مع جميع الأجزاء والشرائط، فتعلّق التكليف بالمركّب التامّ كان معلوماً مع القدرة إليه.

وأمّا مع العجز عن بعض الأجزاء أو الشرائط فلم يكن أصل ثبوت التكليف بمعلوم، فما علم ثبوته قد سقط بسبب العجز، وما يحتمل ثبوته فعلاً كان من أوّل الأمر مشكوكاً، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

ولكن قد يتوهّم أنّ المقام نظير الشكّ في القدرة، والقاعدة فيه تقتضي الاحتياط بحكم العقل، ولا يخفى أنّ التنظير غير صحيح، لأنّ في مسألة الشكّ في القدرة يكون أصل ثبوت التكليف معلوماً بلا ريب. غاية الأمر أنّه يشكّ في سقوطه لأجل احتمال العجز عن إتيان متعلّقه.

وأمّا في المقام يكون أصل ثبوت التكليف مجهولاً، لما عرفت من أنّ التكليف بالمركّب التامّ قد علم سقوطه بسبب العجز، وبالمركّب الناقص يكون مشكوكاً من أوّل الأمر، فالتنظير في غير محلّه.

كما أنّ قياس المقام بالعلم الإجمالي الذي طرء الاضطرار على بعض أطرافه، حيث يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة مع العجز عن الموافقة القطعيّة ـ كما يظهر من الدرر[1]، حيث اختار وجوب الإتيان بالمقدور عقلاً

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٤٩٨.

فيما لو كان العجز طارئاً عليه في واقعة واحدة، لأنّه يعلم بتوجّه التكليف إليه، فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية ـ ممّا لا يتمّ أيضاً، لعدم ثبوت العلم الإجمالي في المقام، بل الثابت هو العلم التفصيلي بالتكليف المتعلّق بالمركّب التامّ الساقط بسبب العجز عنه والشكّ البدوي في ثبوت التكليف بالباقي المقدور. فالحقّ جريان البراءة العقليّة في جميع الصور الثلاثة.

في جريان البراءة الشرعيّة

وأمّا البراءة الشرعيّة التي يدلّ عليها حديث الرفع فالظاهر عدم جريانها فيما لو يكن لشيء من الدليلين إطلاق، لا لما ذكره المحقّق الخراساني[١] من أنّ الحديث في مقام الامتنان ولا منّة في إيجاب الباقي المقدور بل لأنّ غاية مدلول الحديث هو رفع الجزئية والشرطية في حال العجز، وهو لا يدلّ على ثبوت التكليف بالباقي.

وإن شئت قلت: إنّ مدلول الحديث ليس إلّا الرفع ولا دلالة له على الوضع. ومن المعلوم أنّه في رفعه امتنان ليس إلّا، كما لا يخفى.

وأمّا لو كان لكلا الدليلين إطلاق مع عدم تقدّم أحدهما على الآخر فيمكن التمسّك بالحديث لرفع الجزئية أو الشرطية في حال العجز ويكون مقتضى إطلاق دليل المركّب حينئذٍ وجوب الإتيان بالباقي المقدور لأنّ حديث الرفع بمنزلة المخصّص بالنسبة إلى إطلاق دليل الجزء أو الشرط فلا يكون له مع ملاحظة حديث الرفع تعارض مع إطلاق دليل المركّب، كما لا يخفى.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٢٠.

مقتضى القواعد الثانوية في المقام

التمسّك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فقد يتمسّك لوجوب الباقي المقدور بالاستصحاب وتقريره من وجوه:

الأوّل: استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب النفسي والغيري بأن يقال: إنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب الغيري في حال وجوب الكلّ بالوجوب النفسي، وقد علم بارتفاع ذلك الوجوب عند تعذّر بعض الأجزاء أو الشرائط للعلم بارتفاع وجوب الكلّ، ولكن شكّ في حدوث الوجوب النفسي بالنسبة إلى البقيّة مقارناً لزوال الوجوب الغيري عنها، فيقال: إنّ الجامع بين الوجوبين كان متيقّناً والآن يشكّ في ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

ويمكن أن يقرّر هذا الوجه بنحو آخر، وهو أنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب النفسي الضمني، وقد علم بارتفاعه، وشكّ في حدوث الوجوب النفسي الاستقلالي، فأصل الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي كان متيقّناً، والآن شكّ في ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه لأجل احتمال حدوث مصداق آخر، هذا.

ويرد على هذا الوجه مضافاً إلى منع كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيري أو النفسي الضمني، بل قد عرفت[1] أنّها واجبة بعين وجوب الكلّ.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧٦ ـ ١٧٨.

أوّلاً: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً مجعولاً شرعاً، وإمّا موضوعاً ذا أثر شرعي، والجامع بين الوجوب النفسي والغيري وكذا بين الضمني والاستقلالي لا يكون شيئاً منهما، أمّا عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعي فواضح، وأمّا عدم كونه حكماً مجعولاً، فلأنّ الحكم المجعول هو كلّ واحد من الوجوبين.

وبعبارة أُخرى: المجعول هو حقيقة الوجوب، وهي ما يكون بالحمل الشائع وجوباً، وأمّا الجامع فهو يكون أمراً انتزاعيّاً غير مجعول، والعقل بعد ملاحظة حكم الشارع بوجوب فعل وكذا حكمه بوجوب فعل آخر ينتزع عنهما أمراً مشتركاً جامعاً من دون أن يكون ذلك الأمر الانتزاعي مجعولاً، بل لا يعقل الجامع بين الوجوبين لو أُفيد الوجوب بمثل هيئة «افعل» التي يكون الموضوع له فيها خاصّاً، كما هو الشأن في جميع الحروف على ما حقّقناه في مبحث الألفاظ[1]. وبالجملة: لا مجال لاستصحاب الجامع أصلاً.

وثانياً: أنّه لو قطع النظر عن ذلك نقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان مجموع البقيّة متعلّقاً للوجوب الغيري فيقال: إنّه كان واجباً به، وشكّ بعد ارتفاعه في حدوث الوجوب النفسي لها، مع أنّه ممنوع جدّاً، ضرورة أنّ الوجوب الغيري إنّما هو بملاك المقدّميّة، والموصوف بهذا الوصف إنّما هو كلّ واحد من الأجزاء لا المجموع بعنوانه فالوجوب الغيري إنّما تعلّق بكلّ واحد من الأجزاء الغير المتعذّرة، والمدّعى إنّما هو إثبات وجوب نفسي واحد متعلّق بمجموع البقيّة.

---

١ ـ مناهج الوصول ١: ٨٤.

وبعبارة أُخرى: القضيّة المشكوكة هو وجوب واحد متعلّق بالباقي المقدور، والقضية المتيقّنة هي الوجوبات المتعدّدة المتعلّق كلّ واحد منها بكلّ واحد من الأجزاء، فلا تتّحدان.

الثاني: استصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي المتعلّق بالمركّب، وتعذّر بعض أجزائه أو شرائطه لا يضرّ بعد ثبوت المسامحة العرفيّة في موضوع الاستصحاب، كما لو فرض أنّ زيداً كان واجب الإكرام، ثمّ شكّ في وجوب إكرامه بعد تغيّره بمثل قطع اليد أو الرجل مثلاً، فإنّه لا إشكال في جريان هذا الاستصحاب، لبقاء الشخصية وعدم ارتفاعها بمثل ذلك التغيّر، وكما في استصحاب الكرّية.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ قياس العناوين الكلّية بالموجودات الخارجية قياس مع الفارق، لأنّ تغيّر الحالات وتبدّل الخصوصيّات في الخارجيّات لا يوجب اختلاف الشخصيّة وارتفاع الهذيّة. وهذا بخلاف العناوين الكلّية، فإنّ الاختلاف بينها يتحقّق بمجرّد اختلافها ولو في بعض القيود، فإنّ عنوان الإنسان الأبيض ـ مثلاً ـ مغاير لعنوان الإنسان الغير الأبيض، وكذا الإنسان العالم بالنسبة إلى الإنسان الغير العالم، فإذا كان من يجب إكرامه هو الإنسان العالم ـ مثلاً ـ فاستصحاب وجوب إكرامه لا يفيد وجوب إكرام الإنسان الغير العالم أيضاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

وحينئذٍ نقول: إنّ الواجب في المقام هي الصلاة المتقيّدة بالسورة مثلاً، والمفروض سقوط هذا الوجوب بمجرّد عروض التعذّر بالنسبة إلى السورة، والصلاة الخالية عنها عنوان آخر مغاير للصلاة مع السورة، فالقضيّة المتيقّنة والمشكوكة متغايرتان.

وثانياً : أنّ تبدّل الحالات إنّما لا يضرّ بجريان الاستصحاب إذا كان الحكم متعلّقاً بعنوان شكّ في مدخليّة ذلك العنوان بقاءً، كما أنّه دخيل فيه حدوثاً. وبعبارة أُخرى شكّ في كونه واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت، نظير الحكم على الماء المتغيّر بالنجاسة، فإنّ منشأ الشكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر إنّما هو الشكّ في كون عنوان التغيّر هل له دخل فيه حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط. وأمّا إذا علم مدخليّة العنوان في الحكم مطلقاً فلا معنى لجريان الاستصحاب، والمقام من هذا القبيل، ضرورة أنّا نعلم بمدخلية السورة المتعذّرة ـ مثلاً ـ في الأمر المتعلّق بالمركّب، وإلّا لا تكون جزءً له. ففرض الجزئيّة الراجعة إلى كونه مقوّماً للمركّب بحيث لا يتحقّق بدونه لا يجتمع مع الشكّ في مدخليّته فيه وأنّ شخص ذلك الأمر المتعلّق بالمركّب هل هو باق أو مرتفع، ضرورة ارتفاع ذلك الشخص بمجرّد نقصان الجزء الراجع إلى عدم تحقّق المركّب، كما هو غير خفي.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الشخصي، بتقريب أنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب النفسي لانبساط الوجوب المتعلّق بالمركّب على جميع أجزائه، فإذا زال الانبساط عن الجزء المتعذّر بسبب التعذّر يشكّ في ارتفاع الوجوب عن باقي الأجزاء، فيستصحب ويحكم ببقائه كما كان من انبساط الوجوب عليه.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ دعوى الانبساط في الأمر المتعلّق بالمركّب ممّا لا وجه لها بعد كون الإرادة أمراً بسيطاً غير قابل للتجزئة، وكون المركّب أيضاً ملحوظاً شيئاً واحداً وأمراً فارداً، لما عرفت سابقاً من أنّه عبارة عن ملاحظة الأشياء المتعدّدة والحقائق المتكثّرة شيئاً واحداً بحيث كانت الأجزاء فانية فيه

غير ملحوظة، فتعلّق الإرادة بـه إنّما هو كتعلّقها بأمر بسيط، ولا معنى لانبساطها عليـه، وهكذا الكلام في الوجوب والبعث الناشئ من الإرادة، فإنّـه أيـضاً أمـر بسيط لا يقبل التكثّر والتعدّد.

وثانياً: أنّـه على فرض تسليم الانبساط نقول: إنّ ذلك متفرّع على تـعلّق الوجوب بالمجموع المركّب، ضرورة أنّـه نشأ من الأمر المتعلّق بالمجموع، وبعد زوالـه يقيناً، كما هو المفروض لا معنى لبقائـه منبسطاً على الباقي، فـالقـضيّـة المتيقّنـة قد زالت في الزمان اللاحق قطعاً، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ التمسّك بالاستصحاب لا يتمّ على شيء من تقريراتـه المتقدّمـة.

التمسّك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقي الأجزاء

ثمّ إنّه قد يتمسّك لإثبات وجوب الباقي أيضاً بقاعدة الميسور التي يدلّ عليها النبوي المعروف: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»، والعلويان المعروفان: «**ما لا يدرك كلّـه لا يترك كلّـه**»[1]، و«**الميسور لا يسقط بالمعسور**»[2].

وقد اشتهر التمسّك بها في ألسنـة المتأخّرين ولم يعلم ذكرها في كـلمات المتقدّمين، فما ادّعي من أنّ شهرتها تغني عن التكلّم في سندها، غـفلةٌ عـن أنّ الشهرة الجابـرة لضعف الروايـة هـي الشهرة بين القدماء مـن الأصحاب وهـي مفقودة في المقام.

---

١ ـ عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ٢٠٧.

٢ ـ عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ٢٠٥، وفيـه: «لايترك الميسور بالمعسور».

الكلام في مفاد النبوي

وكيف كان فقد روى النبوي مرسلاً في الكفاية[١] مصدّراً بهذا الصدر وهو: أنّه خطب رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم فقال: **«إنّ اللّه كتب عليكم الحجّ»** فقام عكاشة ـ ويروى سراقة بن مالك ـ فقال: في كلّ عام يا رسول اللّه؟ فأعرض عنه حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: **«ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، واللّه لو قلت: نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم، لكفرتم فاتركوني ما تركتم وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»**[٢]، هذا.

وقد رواه في محكي العوالي من دون هذا الصدر[٣]، كما أنّه قد روى الصدر من دون هذا القول مع اختلاف يسير.

وكيف كان: فالكلام قد يقع فيها مع قطع النظر عن هذا الصدر، وقد يقع مع ملاحظته.

أمّا الأوّل: فالظاهر أنّ المراد بكلمة «الشيء» ما هو معناها الظاهر الذي هو أعمّ من الطبيعة التي لها أفراد ومصاديق ومن الطبيعة المركّبة من الأجزاء. كما أنّ الأظهر أن تكون كلمة «من» بمعنى التبعيض، وهذا لا ينافي أعمّية معنى

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٢١.

٢ ـ مجمع البيان ٣: ٣٨٦، بحار الأنوار ٢٢: ٣١، صحيح مسلم ٣: ١٤٩ / ١٣٣٧، سنن النسائي ٥: ١١٠.

٣ ـ عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ٢٠٦.

«الشيء» بدعوى أنّ التبعيض ظاهر في الطبيعة المركّبة، فإنّا نمنع أن تكون كلمة «من» مرادفاً للتبعيض بحيث تستعمل مكانه، بل الظاهر أنّ معناها هو الذي يعبَّر عنه بالفارسية بـ(از).

نعم لا مجال للإشكال في اعتبار نحو من الاقتطاع في معناها، ولكن ذلك لا ينافي صحّة استعمالها في الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد والمصاديق، فإنّها بنظر العرف كأنّها جزء من الطبيعة منشعبٌ منها، كما لايخفى.

وأمّا كلمة «ما» فاستعمالها موصولة وإن كان شائعاً بل أكثر، إلّا أنّ الظاهر كونها في المقام زمانيّة، ولكن ذلك بملاحظة الصدر، كما أنّ بملاحظته يكون الظاهر من كلمة «الشيء» هو الأفراد لا الأجزاء، لأنّ الظاهر أنّ إعراضه عن عكاشة أو سراقة إنّما هو لأجل أنّ مقتضى حكم العقل لزوم الإتيان بالطبيعة المأمور بها مرّة واحدة لحصولها بفرد واحد، وحينئذٍ فلا مجال معه للسؤال أصلاً.

وحينئذٍ فقوله: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**» بيان لهذه القاعدة العقليّة ومرجعه إلى أنّه إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا منها زمان استطاعتكم، ولا تكون كلمة «ما» موصولة حتّى يكون الحديث بصدد إيجاب جميع المصاديق التي هي مورد للاستطاعة والقدرة، كما لا يخفى.

وبالجملة: فسياق الحديث يشهد بأنّ قوله: «**إذا أمرتكم...**» إلى آخره، لا يدلّ على أزيد ممّا يستفاد من نفس الأمر بطبيعة ذات أفرادٍ، وهو لزوم إيجادها في الخارج المتحقّق بإيجاد فرد واحد منها، ولا يستفاد منه لزوم الإتيان بالمقدار المستطاع من أفراد الطبيعة حتّى يكون ذلك لأجل السؤال عن وجوبه في كلّ

عام فأثّر السؤال في هذا الإيجاب الذي هو خلاف ما تقتضيه القاعدة العقليّة.

وممّا ذكرنا ظهر اختصاص هذا القول بالطبيعة ذات الأفراد والمصاديق، فلا مجال للاستدلال به للمقام.

وظهر أيضاً اندفاع توهّم أنّ المورد وإن كان هي الطبيعة ذات الأفراد، إلّا أنّه لا مانع من كون مفاد القاعدة أعمّ منها ومن الطبيعة المركّبة، لأنّ ذلك يتمّ فيما لم يكن المورد قرينة لما يستفاد من القاعدة كما في المقام، حيث عرفت أنّ الظاهر منها بيان لما هو مقتضى حكم العقل ولا تكون بصدد إفادة مطلب آخر أصلاً.

ثمّ لو قطع النظر عن ذلك فدفعه بأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب يمنع عن الظهور في الإطلاق، لا يتمّ بعدما حقّقنا في مبحث المطلق والمقيّد من عدم اشتراط ظهور المطلق في الإطلاق بعدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب فراجع[١]. هذا كلّه في النبوي.

الكلام في مفاد العلوي الأوّل

وأمّا قوله عليه السلام في العلوي: «**الميسور لا يسقط بالمعسور**» فيجري في مفادها احتمالات:

منها: أن يكون المراد أنّ نفس الميسور لا يسقط عن عهدة المكلّف بسبب المعسور.

ومنها: أنّ الميسور لا يسقط حكمه والطلب المتعلّق به بالمعسور.

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٣٥٢.

ومنها: أنّ الميسور لا يسقط عن موضوعيّتـه للحكم بالمعسور.

ومنها: أنّ الميسور لا يسقط حكمـه عن موضوعـه بالمعسـور.

ولا يخفى أنّـه يعتبر في معنى السقوط بعد ملاحظـة موارد استعماله أمران:

أحدهما: أن يكون الساقط ثابتاً ومتحقّقاً قبل عروض السقوط.

ثانيهما: أن يكون السقوط من مكان مرتفع ومحلّ عالٍ.

وحينئذٍ فنقول: إنّ حمل الحديث على الاحتمال الأوّل لا يوجب الإخلال بشيء من هذين الأمرين المعتبرين في مفهوم السقوط، لأنّ الميسور من الطبيعـة يكون ثابتاً على عهدة المكلّف بواسطـة تعلّق الأمر بـه، ويدلّ عليـه مضافاً إلى مساعدة العرف التعبير في بعض الروايات عن الصلاة بأنّها دين اللّٰه[١] وعن الحجّ بأنّـه حقّ للّٰه على المستطيع[٢].

وبالجملـة: فمتعلّق التكليف أمر ثابت على عهدة المكلّف، وذمّتـه مشغولـة بـه، مع أنّ الذمّـة والعهدة كأنّها مكان مرتفع يكون المكلّف بـه ثابتاً فيـه ومحمولاً عليـه. وحينئذٍ فالظاهر من الحديث أنّ الميسور من أفراد الطبيعـة أو من أجزائها لا يسقط نفس ذلك الميسور بالمعسور. ومن المعلوم أنّـه لا يلزم تقدير أصلاً.

نعم هنا شيء، وهو أنّ الثـابت عـلى العـهدة كـان هـو الأمـر المـعسور، والمفروض سقوطـه عن العهدة يقيناً. وأمّا الميسور فلم يكن بنفسـه ثابتاً عـلى

---

١ ـ راجع وسائل الشيعـة ٨: ٢٨٢، كـتاب الصـلاة، أبـواب قـضاء الصـلوات، البـاب ١٢، الحديث ٢٦.

٢ ـ راجع وسـائـل الشـيعـة ١١: ٦٧، كـتاب الحـجّ، أبـواب وجـوب الحـجّ وشـرائـطه، الباب ٢٥، الحديث ٤، ٥.

العهدة، بل كان ثبوتـه بتبع ثبوت المعسور، فإذا سقط يسقط الميسور بتبعـه، فلم يكن الميسور ثابتاً حتّى ينسب إليـه عدم السقوط.

ولكن لا يخفى: أنّـه يكفي في نسبـة عدم السقوط مجرّد بقاء الميسور على العهدة ولو بأمر آخر وطلب ثان متحقّق بمجرّد السقوط عن المعسور، فالاختلاف إنّما هو في جهـة ثبوت الأمر.

وأمّا أصلـه فهو باق، غايـة الأمر أنّـه في الابتداء كان بتبع المعسور وبعد تحقّق العسر تعلّق بـه أمر آخر مستقلّ، فأصل الثبوت عـلى العـهدة الذي هـو الملاك للتعبير بعدم السقوط كان متحقّقاً من الأوّل ولم يعرض لـه سقوط أصلاً، كما لا يخفى.

وهذا نظير اختلاف الدعامـة التي بها كان السقف محفوظاً على حالـه، فإنّ تبديلها وتغييرها لا يوجب سقوط السقف وإن كان الجهـة لعدم السقوط مستندة في السابق إلى الدعامـة الأُولى وفي اللاحق إلى الدعامـة الثانيـة.

وبالجملـة: فمحلّ الحـديث على هـذا الاحتمال لا يكون فيـه مخالفـة للظاهر أصلاً.

وأمّا سائر الاحتمالات ـ فمضافاً إلى أنّها كلّها خلاف الظاهر، لأنّ اللازم فيها أن لا يكون مرجع الضمير في قولـه: «لا يسقط»، هو نفس الميسور، أو أن لا يكون المراد بالسقوط هو السقوط عن عهدة المكلّف، وهما خلاف الظاهر، لأنّ الظاهر هو كون الأمر الغير الساقط هو نفس الميسور وكـون المـراد هـو عـدم سقوطـه عن عهدة المكلّف، كما لا يخفى ـ يكون بعضها غير معقول كالاحـتمال الثاني الذي مرجعـه إلى عدم سقوط حكم الميسور أو الميسور بمالـه من الحكم، ضرورة أنّ الحكم الأوّل الثابت قبل التعذّر قد ارتفع بسبب التعذّر، ولا يعقل بقاء

شخص ذلك الحكم مع كون متعلّقه أمراً آخر مغايراً للأمر الأوّل، لأنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ولا يعقل تعدّده مع وحدتها، كما أنّه لا يعقل وحدته مع تعدّدها، ولا يلزم ذلك بناءً على الاحتمال الأوّل، لأنّ الباقي إنّما هو نفس الميسور وإن كانت علّة البقاء هو تعلّق أمر آخر به.

ومن هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراساني[١] وتبعه الأعاظم[٢] من تلامذته من أنّ المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم، كما في مثل «لا ضرر ولا ضرار» حيث إنّ ظاهره نفي ما له من تكليف أو وضع.

وجه الخلل ما عرفت من عدم معقوليّة بقاء شخص ذلك الحكم بعد اختلاف متعلّقه.

فالإنصاف: أنّه لا مجال للإشكال في ظهور الحديث فيما ذكرنا، وعليه فيتمّ الاستدلال به للمقام، لعدم اختصاصه بالميسور من أفراد العامّ، بل الظاهر كونه أعمّ منه ومن الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها.

نعم يبقى الكلام في اختصاصه بالواجبات أو شموله للمستحبّات أيضاً، والظاهر هو الأوّل، لأنّ اعتبار الثبوت على العهدة واشتغال الذمّة ينافي مع كونه مستحبّاً، كما لا يخفى.

نعم لو قلنا بشموله للمستحبّات لا يبقى مجال للاستدلال به حينئذٍ، لأنّه يصير عدم السقوط أعمّ من الثبوت بنحو اللزوم، فيحتمل أن يكون الثابت في الواجبات أيضاً هو الثبوت ولو بنحو الاستحباب، كما هو غير خفي.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٢١.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٥٥، نهاية الأفكار ٣: ٤٥٧.

نعم لو كان المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما لـه من الحكم تمّ الاستدلال بـه حينئذٍ ولو قلنا بشمولـه للمستحبّات، ولكن قد عرفت فساد هـذا الاحتمال، هذا.

الكلام في مفاد العلوي الثاني

وأمّا العلوي الثاني وهـو قولـه عليه السلام : «ما لا يدرك كلّـه لا يترك كـلّـه»، فلا يخفى أنّ الظاهر من كلمـة «الكلّ» هو الكلّ المجموعي الذي لـه أجزاء. كما أنّ ظاهـر كلمـة المـوصول هـو مـطلق الأفـعال الراجـحـة واجـبـة كـانت أو مستحبّـة، لكن يعارضـه ظهور قولـه: «لا يترك» في حرمـة الترك، وهـي غـير متحقّقـة في المستحبّات، فيختصّ بالواجبات بناءً على ترجيح ظهور الذيل وكون «لا يترك» أظهر في مفاده من الموصول في العموم، كما أنّـه لا يـدلّ إلّا عـلى مرجوحيّـة الترك لو قلنا بترجيح ظهور الصدر، فالأمر يدور بين تـرجـيح أحـد الظهورين على الآخر.

وما أفاده الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره من أنّ قولـه: «لا يترك» كما أنّـه يصير قرينـة على تخصيص الصدر بغير المباحات والمكـروهات والمـحرّمات، كذلك لا مانع من أن يصير قرينـة على إخراج المستحبّات أيـضاً، لعـدم الفـرق بينها[1]، محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ اختصاص الموصول بغير المباحات واختيها إنّما هو بواسطـة قولـه: «لا يدرك كلّـه» لأنّ التعبير بالإدراك إنّما هو فيما كان الشيء أمراً راجحاً يحصل الداعـي إلى إتـيانـه لذلك، ولا يـقال فـي مـثل المـحرّمات

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

والمكروهات، بل وكذا المباحات، كما يظهر من تتبّع موارد استعمالـه، فلم يكن تخصيص الموصول بغيرها لأجل قولـه: «لا يترك» حتّى لا يـفرق بـينها وبـين المستحبّات، فالظاهر دوران الأمر بين ترجيح أحد الظهورين.

فيمكن أن يقال بترجيح ظهور الذيل، لأجل ترجيح ظـهور الحكـم عـلى ظهور الموضوع كما قد قيل.

ويمكن أن يقال بترجيح ظهـور الصـدر، لأنّـه بـعد انـعقاد الظـهور لـه وتوجّـه المكلّف إليـه يمنع ذلـك مـن انعقاد الظهور؛ للذيل. فظهور الصـدر مانـع عـن أصل انعقاد الظهـور بالنسبـة إلـى الـذيل، وظهور الـذيل لابـدّ وأن يكون رافعاً لظهور الصـدر، فيدور الأمـر حينئذٍ بين الرفـع والـدفع، والثاني أهـون مـن الأوّل، فتدبّر.

ثمّ إنّ المراد بكلمـة «كلّ» في المـوضعين يـحتمل أن يكـون هـو الكـلّ المجموعي، ويحتمل أن يكون كلّ جزء من أجزاء المجموع ويـحتمل أن يكـون المراد بها في الموضع الأوّل هو المعنى الأوّل وفي الموضع الثاني هـو المـعنى الثاني، ويحتمل العكس فهذه أربعـة احتمالات متصوّرة بحسب بادئ النظر.

ولكن التأمّل يقضي بأنّـه لا سبيل إلى حمل كلمـة «كـلّ» فـي المـوضع الثاني على الكلّ المجموعي، لأنّ معنى درك المجموع هو الإتيان بـه، وعـدم دركـه قد يتحقّق بعدم درك شيء منـه، وقد يتحقّق بعدم درك بعض الأجزاء فقط، ضرورة أنّـه يصدق عدم إدراك المجموع مع عدم إدراك جـزء مـنـه. وأمّـا تـرك المجموع فهو كعدم دركـه، وعدم تركـه كدركـه، فمعنى عدم ترك المجموع هـو إدراكـه والإتيان بـه بجميع أجزائـه.

وحينئذٍ فلـو حمـل الكـلّ فـي الموضـع الثاني علـى الكـلّ المجموعـي

يصير مضمون الرواية هكذا: ما لا يدرك مجموعه أو كلّ جزء منه لا يترك مجموعه ويجب الإتيان به، وهذا بيّن الفساد، فيسقط من الاحتمالات الأربعة احتمالان.

وأمّا الاحتمالان الآخران المشتركان في كون المراد بكلمة «كلّ» في الموضع الثاني هو كلّ جزء من أجزاء المجموع فلا مانع منهما، لأنّه يصير المراد من الرواية على أحد الاحتمالين هكذا: ما لا يدرك مجموعه لا يترك كلّ جزء من أجزائه، وعلى الاحتمال الآخر: ما لا يدرك كلّ جزء من أجزائه لا يترك كلّ جزء منها، وهذا أيضاً كالمعنى الأوّل معنى صحيح، لأنّ عدم درك كلّ جزء يصدق بدرك بعض الأجزاء، كما أنّ عدم ترك كلّ جزء يتحقّق بالإتيان بالبعض.

فالمستفاد منه أنّه مع عدم إدراك جميع الأجزاء ودرك البعض يجب الإتيان بالبعض ولا يجوز ترك الكلّ.

نعم ذكر الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره أنّه لابدّ من حمل كلمة «كلّ» في قوله: «ما لا يدرك كلّه» على الكلّ المجموعي لا الأفرادي، إذ لو حمل على الأفرادي كان المراد: «**ما لا يدرك شيء منها، لا يترك شيء منها**» ولا معنى له[1].

ولا يخفى: أنّ ما أفاده الشيخ هنا من فروع النزاع المعروف بينه[2] وبين المحقّق صاحب الحاشية[3] في باب المفاهيم، وهو أنّه إذا كان الحكم في

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٤٩٩.

٢ ـ الطهارة، الشيخ الأنصاري: ٤٩ / السطر ٢٦، مطارح الأنظار: ١٧٤ / السطر ٣١.

٣ ـ هداية المسترشدين: ٢٩١.

المنطوق حكماً عامّاً فهل المنفي في المفهوم نفي ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفي العموم الغير المنافي لثبوت البعض، مثلاً قولهعليه‌السلام: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء»[1]، هل يكون مفهومه أنّه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجّسه جميع الأشياء النجسة، أو أنّ مفهومه تنجّسه بشيء منها الغير المنافي لعدم تنجّسه ببعض النجاسات.

والحقّ مع صاحب الحاشية، لأنّ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم في المنطوق عند انتفاء الشرط، لا ثبوت حكم نقيض للحكم في المنطوق، وقد حقّقنا ذلك في باب المفاهيم من مباحث الألفاظ[2].

وحينئذٍ: فالمراد بـ«ما لا يدرك كلّه» في المقام بناءً على هذا الاحتمال: ما لا يدرك ولو بعض أجزائه، لا ما لا يدرك شيء منها، كما لايخفى، هذا. ولكنّ الظاهر أنّ المراد به هو الكلّ المجموعي في الموضع الأوّل. وأمّا الموضع الثاني فقد عرفت أنّه لابدّ من حمله على الكلّ الأفرادي.

تتمّة: في اعتبار صدق الميسور في جريان القاعدة

قد اشتهر بينهم أنّه لابدّ في جريان قاعدة الميسور من صدق الميسور على الباقي عرفاً، ولابدّ من ملاحظة أدلّتها ليظهر حال هذا الشرط.

فنقول: أمّا قولهصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.

٢ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٥٥.

فدلالته على ذلك تتوقّف على أن يكون المراد منه: إذا أمرتكم بطبيعة لها أفراد ومصاديق فأتوا من تلك الطبيعة ـ أي من أفرادها ـ ما يكون مستطاعاً لكم، وحينئذٍ فالفرد المستطاع أيضاً فرد للطبيعة صادق عليه عنوانها كالصلاة والوضوء ونحوهما. وحينئذٍ فلو لم يكن عنوانها صادقاً على الفاقد للأجزاء المعسورة لا يمكن إثبات وجوبه بهذا الحديث، لأنّه لابدّ أن يكون مصداقاً لها، غاية الأمر أنّه مصداق ناقص والمعسور فرد كامل.

وأمّا بناءً على ما استظهرنا من الحديث من كون المراد منه هو الإتيان بالطبيعة المأمور بها زمان الاستطاعة والقدرة، فلا يستفاد منه هذا الشرط، كما هو واضح.

وأمّا قوله عليه السلام: «**الميسور لا يسقط بالمعسور**»، ففيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد: الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور.

ثانيها: أن يكون المراد: الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من تلك الأجزاء.

ثالثها: أن يكون المراد: الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أجزائها.

رابعها: عكس الثالث وهو: أنّ الميسور من أجزاء الطبيعة المركّبة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أفرادها.

ودلالة هذا الحديث على الشرط المذكور مبنيّة على الاحتمال الأوّل والثالث، وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني والرابع فلا دلالة له على ذلك. ولا يخفى أنّه ليس في البين ما يرجّح أحد الاحتمالين بعد سقوط الاحتمال الثالث والرابع، لكونهما مخالفاً للظاهر، والقدر المتيقّن هي صورة وجدان الشرط وكون

الباقي صادقاً عليه أنّه ميسور المأمور به، كما هو غير خفي.

وأمّا قوله عليه السلام: «**ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه**» فيحتمل أن يكون المراد به أنّ المركّب الذي لا يدرك كلّه لا يترك ذلك المركّب بكلّيته، ومعناه حينئذٍ لزوم الإتيان بالمركّب الناقص بعد تعذّر درك التامّ.

ويحتمل أن يكون المراد به أنّ المركّب الذي لا يدرك كلّه لا يترك كلّ ذلك المركّب؛ أي لا يترك كلّ جزء من أجزائه. فعلى الأوّل يدلّ على كون الباقي لابدّ وأن يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها، وعلى الثاني لا دلالة له على ذلك، والظاهر هو المعنى الثاني.

المرجع في تعيين الميسور

ثمّ إنّ المرجع في تعيين الميسور هل هو العرف أو الشرع؟ وجهان مبنيّان على أنّ المراد من قوله عليه السلام: «**الميسور لا يسقط بالمعسور**»، هل هو أنّ الميسور من المصلحة الكائنة في الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور منها، أو أنّ المراد أنّ الميسور من نفس الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور منها؟

فعلى الأوّل يكون المرجع هو الشرع، لعدم اطّلاع العرف على قيام الباقي المقدور ببعض المصلحة، لاحتماله أن تكون المصلحة متقوّمة بالمجموع، وعلى الثاني يكون المرجع هو العرف، كما هو واضح. وهذا هو الظاهر.

وحينئذٍ فكلّ مورد حكم العرف فيه بأنّ الباقي في المقدور ميسور للطبيعة المأمور بها يحكم فيه بلزوم الإتيان به.

ودعوى: أنّ ذلك مستلزم لتخصيصٍ كثير، بل الخارج منه أكثر من الباقي بمراتب.

مدفوعة: بمنع استلزامه لتخصيص الأكثر، كيف وقد حكموا به في مثل الصلاة والوضوء والحجّ ونظائرها، وكثير من الموارد التي لم يجروا فيها القاعدة فإنّما هو لخروجها عنها موضوعاً كالصوم مثلاً، فإنّ عدم حكمهم بوجوب الصوم على من قدر على الصيام بمقدار لا يبلغ مجموع النهار ـ مثلاً ـ إنّما هو لكون الصوم أمراً بسيطاً لا يكون له أجزاء، ومورد القاعدة إنّما هو المركّبات، كما هو واضح، هذا.

ولكنّ الخطب سهل بعدما عرفت من ضعف أسناد الروايات الثلاث التي هي مدرك للقاعدة وعرفت[1] أيضاً أنّه لا جابر لضعفها، فتدبّر.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٨٣.

خاتمة

في شرائط الأُصول

حسن الاحتياط مطلقاً

إعلم أنّـه لا يعتبر في حسـن الاحـتياط عـقلاً شـيء زائـد عـلى تـحقّق موضوعـه وعنوانـه.

نعم هنا إشكالات لابدّ من التعرّض لها والجواب عنها.

بعضها يرجع إلى مطلق الاحتياط ولو كان في الشبهات البدويّـة.

وبعضها إلى الاحتياط في خصوص الشبهات المقرونـة بالعلم الإجمالي.

وبعضها إلى الاحتياط فيما إذا قامت الحجّـة المعتبرة على خلافـه.

أمّا **الإشكال** الراجع إلى مطلق الاحتياط، فهو أنّ الاحتياط يعتبر فـيـه أن يكون الإتيان بالعمل بانبعاث من بعث المولى، وليس الاحتياط عبارة عن مجرّد الإتيان بالعمل مطلقاً، لعدم صدق الإطـاعـة مـع عـدم الانـبعاث، لأنّ حـقيقـة الطاعـة أن تكون إرادة العبد تبعاً لإرادة المولى بانبعاثـه عن بعثـه وتحرّكـه عن تحريكـه، وهذا يتوقّف على العلم بتعلّق البعث والتحريك نحو العمل، ولا يمكن الانبعاث بلا توسيط البعث الواصل إلى المكلّف.

وحينئذٍ فمع كون الأمر مجهولاً للمكلّف لا يعقل أن ينبعث منه، وبدون تحقّق الانبعاث لا يتحقّق الإطاعة، واحتمال الأمر وإن كان محرّكاً باعثاً، إلّا أنّه لا يكفي؛ لأنّه لابدّ من كون الانبعاث مسبّباً عن نفس بعث المولى وتحريكه، والاحتمال يغاير البعث الواقعي.

ودعوى: أنّ الانبعاث إنّما هو عن الأمر المحتمل لا احتمال الأمر.

مدفوعة: بأنّ الانبعاث عن الأمر المحتمل مستحيل، لأنّه لابدّ من إحراز ذلك وإحراز وجود الأمر لا يجتمع مع توصيفه بكونه محتملاً، فمع الاحتمال لا يكون الأمر بمحرزٍ، ومع إحرازه لا يكون الأمر محتملاً، فلا يعقل الانبعاث عن الأمر بوصف كونه محتملاً، هذا.

ويمكن توسعة دائرة هذا الإشكال بالقول بأنّ الانبعاث لا يكون عن البعث ولو في موارد العلم بالبعث، لأنّ المحرّك والباعث ليس هو البعث بوجوده الواقعي، وإلّا لكان اللازم ثبوت الملازمة بينهما وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه؛ لأنّه كثيراً ما لا يتحقّق الانبعاث مع تحقّق البعث في الواقع ونفس الأمر، وكثيراً ما ينبعث المكلّف مع عدم وجود البعث في الواقع، فهذا دليل على أنّ المحرّك والباعث ليس هو نفس البعث، بل الصورة الذهنية الحاكية عنه باعتقاد المكلّف، فوجود البعث وعدمه سواء.

وهذا لا يختصّ بالبعث، بل يجري في جميع أفعال الإنسان وحركاته، ضرورة أنّ المؤثّر في الإخافة والفرار ليس هو الأسد بوجوده الواقعي، بل صورته الذهنية المعلومة بالذات المنكشفة لدى النفس. ولا فرق في تأثيرها بين كونها حاكية عن الواقع واقعاً وبين عدم كونها كذلك؛ لعدم الفرق في حصول

الخوف بين العالم بوجود الأسد الغير الموجود، وبين العالم بوجود الأسد الموجود.

وبعبارة أُخرى: لا فرق بين العالم وبين الجاهل بالجهل المركّب، ولو كان المؤثّر هو الأسد بوجود الواقعي لكان اللازم عدم تحقّق الخوف بالنسبة إلى الجاهل، مع أنّ الوجدان يشهد بخلافه.

فانقدح ممّا ذكر: أنّ الانبعاث عن بعث المولى لا يتوقّف على وجوده في الواقع، بل يتحقّق في صورة الجهل المركّب به. والسرّ أنّ الانبعاث إنّما هو عن البعث بصورته الذهنية المعلومة بالذات، وإلّا يلزم عدم انفكاك الانبعاث عن البعث، فلا يتحقّق الانبعاث بدونه، ولا البعث بدون الانبعاث، ولازمه عدم تحقّق العصيان أصلاً، كما لا يخفى.

وحينئذٍ: يظهر عدم إمكان تحقّق الإطاعة أصلاً ولو في صورة العلم بعد كون المعتبر في حقيقتها هو كون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث بوجوده الواقعي.

ويمكن تصوير ذلك بصورة البرهان بنحو الشكل الأوّل الذي هو بديهي الانتاج بأن يقال: إنّ الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، ولا شيء من الانبعاث ببعث المولى بممكن التحقّق، ينتج: فلا شيء من الإطاعة بممكن.

والجواب عن هذا الإشكال أوّلاً: أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة بنظر العرف والعقلاء إلّا وجود البعث والعلم به. فإذا تحقّق البعث وصار موجوداً واقعاً وعلم به المكلّف بتوسّط صورته الذهنية ففعل بداعي ذلك يتحقّق حينئذٍ عنوان الإطاعة.

ودعوى: أنّ الانبعاث لم يكن مسبّباً عن البعث، مدفوعة: بأنّ الصورة

الذهنيّة حيث كانت كاشفة عن الواقع وحاكية له يكون الانبعاث معها مستنداً إلى الواقع، وهي وسيلة إلى النيل به والوصول إليه. فالباعث في الحقيقة هو نفس البعث لا الصورة الذهنيّة. كيف وهذه الصورة مغفولة عنها غير متوجّه إليها، لأنّ العالم بالبعث لا يرى إلّا نفس البعث، ولا يتوجّه إلى صورته المعلومة بالذات أصلاً، كما لايخفى.

وثانياً: أنّ المراد بكون الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، هل هو لزوم كون الانبعاث مستنداً إلى البعث من دون واسطة، أو لزوم كون الانبعاث مستنداً إليه ولو بالعرض؟ فعلى الأوّل نمنع الصغرى، لعدم الدليل على كون الإطاعة عبارة عن الانبعاث عن البعث بالذات، وعلى الثاني نمنع الكبرى، لوضوح إمكان الانبعاث ببعث المولى بالعرض، بل قد عرفت أنّه في صورة العلم دائماً يكون الانبعاث مستنداً إلى البعث تبعاً.

وثالثاً: أنّ ما ذكر في الإشكال مبني على لزوم عنوان الإطاعة، مع أنّه لا دليل عليه. والإطاعة المأمور بها في قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ**...﴾[1] إلى آخره ليس المراد بها إلّا مجرّد الموافقة وعدم المخالفة، والدليل عليه أنّ إطاعة الرسول وأُولي الأمر لابدّ وأن يكون المراد منها ذلك، كما لايخفى. فاتّحاد السياق يقضي بكون المراد من إطاعة اللّٰه أيضاً ليس إلّا مجرّد الموافقة فتدبّر. هذا كلّه في الإشكال على مطلق الاحتياط.

وأمّا الإشكال الذي يختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فتارة من جهة التكرار، وأُخرى من أجل اعتبار قصد القربة والوجه ونظائرهما في العبادة.

---

١ ـ النساء (٤): ٥٨.

أمّا من الجهة الأُولى فمحصّله: أنّ تكرار العبادة مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي يعدّ لعباً بأمر المولى، واللعب والعبث ينافي العبوديّة التي هي غاية الفعل العبادي، بل نقول: إنّ حصول اللعب بالتكرار لا يختصّ بالعبادة، بل يجري في غيرها.

ألا ترى أنّه لو علم عبد بأنّ المولى طلب منه شيئاً مردّداً بين أُمور مختلفة وكان قادراً على تحصيل العلم التفصيلي بمطلوب المولى، ولكن اكتفى بالامتثال الإجمالي، فأحضر عدّة من العلماء وعملة المولى وجماعة من الصنوف المختلفة يعدّ لاعباً بأمر المولى وأنّه في مقام الاستهزاء والسخريّة. فيستفاد منه أنّ التكرار لعب بأمر المولى فلا يجوز.

والجواب أمّا أوّلاً: أنّ المدّعى هو كون التكرار مطلقاً لعباً بأمر المولى، وهو لا يثبت بكونه لعباً في بعض الموارد كما في مثل المثال، لأنّ كثيراً من موارد التكرار لا يكون فيه لعب أصلاً.

ألا ترى أنّه لو كان له ثوبان أحدهما طاهر والآخر نجس، وكان قادراً على غسل أحدهما، ولكن كان ذلك متوقّفاً على تحمّل مشقّة وصرف وقت كثير، فصلّى فيهما معاً هل يعدّ هذا الشخص لاعباً ولاغياً؟ وكذا لو دار الواجب في يوم الجمعة بين الظهر وصلاة الجمعة وكان قادراً على السؤال عن الفقيه ـ مثلاً ـ لكن كان له محذور عرفي في السؤال إمّا من ناحيته، أو من ناحية الفقيه، فجمع بينهما هل يعدّ لاعباً؟ كلّا. وبالجملة فالمدّعى لا يثبت بما ذكره.

وأمّا ثانياً: لو فرض كون التكرار لعباً وعبثاً، لكن نقول: إنّ المعتبر في صحّة العبادة أن يكون أصل الإتيان بها بداعي تعلّق الأمر بها من المولى، وأمّا الخصوصيات الخارجة عن حقيقة العبادة كالمكان والزمان ونحوهما في مثل

الصلاة فلا يعتبر أن يكون الإتيان بها بداعي الأمر، بل لا وجه له بعد كونها خارجة عن متعلّق الأمر. كيف ولو اعتبر الاخلاص فيها يلزم عدم صحّة شيء من العبادات، كما هو واضح. هذا مع أنّ التكرار لا يكون من الخصوصيّات أصلاً، ضرورة أنّ الإتيان بالصلاة في ثوبين لا يكون شيء من الصلاتين من خصوصيات الصلاة الأُخرى ككونها واقعة في مكان كذا أو زمان كذا، بل كلّ منهما أمر مستقلّ، كما لايخفى.

وبالجملة: فالمراد بكون التكرار لعباً إن كان هو اللعب بأمر المولى فنمنع ذلك جدّاً؛ لأنّه ليس لعباً إلّا في كيفيّة الإطاعة، وإن كان هو اللعب ولو في خصوصيّات العمل، فنمنع كون هذا اللعب مؤثّراً في البطلان.

وأمّا من الجهة الثانية فمحصّله: أنّه يعتبر في العبادة قصد القربة والوجه والتميیز والجزم بالنيّة، ولا يتحقّق ذلك إلّا مع العلم التفصيلي بالمأمور به.

والجواب ـ مضافاً إلى منع توقّف قصد القربة والوجه والتمييز على العلم التفصيلي، بل يتحقّق في الامتثال الإجمالي أيضاً بداهةً. نعم الجزم بالنيّة لا يتحقّق إلّا مع العلم التفصيلي ـ أنّه لا دليل على اعتبار ذلك في العبادة، لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً.

أمّا عقلاً فواضح، وأمّا شرعاً فلخلوّ النصوص عن الدلالة على اعتبارها، ومن الواضح أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي إلّا مجرّد الإتيان به في الخارج، فإطلاق دليل الأمر دليل على العدم، بناءً على ما حقّقنا في مباحث الألفاظ من إمكان أخذ ذلك كلّه في متعلّق الأمر، وعلى تقدير القول بعدم الإمكان فحيث إنّه لا سبيل للعقل إلى تشخيص كونها معتبرة، بل اللازم أن يبيّنه الشارع، والمفروض عدم دليل شرعي على اعتبارها، فلا وجه للقول به.

نعم قد يستدلّ بالإجماع على ذلك، كما ادّعاه السيّد الرضي[١] على بطلان صلاة من صلّى ولا يعلم أحكامها، كما أنّه قد ادّعي الإجماع على بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، ولكن كلّ ذلك ممّا لم يثبت.

نعم القدر المتيقّن أنّه يعتبر في صحّة العبادة أن لا يكون الداعي لها أمراً دنيوياً بل أمراً مرتبطاً بالله جلّ شأنه، والزائد على ذلك مشكوك مورد لجريان البراءة على ما عرفت سابقاً[٢] من أنّ مقتضى التحقيق هو جريان البراءة في الأقلّ والأكثر.

والفرق بين نيّة الوجه وبين سائر الشروط من حيث جريان البراءة كما ذكره الشيخ في الرسالة[٣] ممّا لا يتمّ. كما أنّ دعوى كون المقام من صغريات مسألة التعيين والتخيير لا مسألة الأقلّ والأكثر ممنوعة جدّاً.

وبالجملة: فالظاهر صحّة عبادة المحتاط، هذا كلّه في الإشكال في الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

وأمّا الإشكال الراجع إلى الاحتياط فيما إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة، فهو ما ذكره المحقّق النائيني على ما في التقريرات، ومحصّله: أنّه يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلّف أوّلاً بمؤدّى الحجّة، ثمّ يعقّبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحرازاً للواقع، وليس للمكلّف أن يعمل بالعكس إلّا إذا لم يستلزم الاحتياط استئناف

---

١ ـ أُنظر ذكرى الشيعة ٤: ٣٢٥، فرائد الأُصول ٢: ٥٠٨.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ١٧٦ و ١٩٥.

٣ ـ فرائد الأُصول ٢: ٥٠٧.

جملة العمل وتكراره. والسرّ في ذلك أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلّف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع، هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليّة عدم التمكّن من الطاعة التفصيليّة، وبعد قيام الطريق المعتبر يكون المكلّف متمكّناً من الامتثال التفصيلي بمؤدّى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي[1]، انتهى.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ معنى حجّية الأمارة واعتبارها ليس إلّا مجرّد وجوب العمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليها في مقام العمل، وأمّا دلالة دليل الحجّية على لزوم إلقاء احتمال الخلاف فلم نعرف لها وجهاً. وبالجملة: فحجّية الأمارة معناها مجرّد عدم جواز ترك العمل بها وهذا لا ينافي الإتيان على طبق الاحتمال المخالف من باب الاحتياط، كما هو واضح.

وثانياً: أنّ تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ممنوع، بل الظاهر كونهما في عرض واحد ورتبة واحدة، فمع التمكّن مع تحصيل العلم يجوز له الاقتصار على الامتثال الاحتمالي. والسرّ أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة أزيد من الإتيان بالمأمور به مع جميع القيود المعتبرة فيه ولو بداعي احتمال الأمر، ولا فرق بينهما في نظر العقل أصلاً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٦٥.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء زائد على تحقّق موضوعه وهو احتمال التكليف. هذا كلّه في الاحتياط.

اعتبار الفحص في جريان البراءة

وأمّا أصالة البراءة فيعتبر في جريانها في الشبهات الحكمية الفحص. والكلام فيه تارة: يقع في أصل اعتبار الفحص ووجوبه، وأُخرى: في مقداره، وثالثة: فيما يترتّب على العمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.

أمّا الكلام في أصل اعتبار الفحص ووجوبه فقد يقع في البراءة العقليّة وقد يقع في البراءة الشرعيّة.

ادلّة وجوب الفحص

أمّا البراءة العقليّة التي مدركها قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان فلا إشكال في اعتبار الفحص فيها، لأنّها متفرّعة على عدم البيان، والمراد به وإن كان هو البيان الواصل إلى المكلّف جزماً، إلّا أنّ مناط الوصول ليس هو أن يُعلم المولى كلّ واحد من المكلّفين بحيث يسمعه كلّ واحد منهم، بل وصوله يختلف حسب اختلاف الموالي والعبيد.

فالمولى المقنّن للقوانين العامّة الثابتة على جميع المكلّفين يكون إيصاله للأحكام من الأوامر والنواهي إنّما هو بإرسال الرسل وإنزال الكتب ثمّ الأحاديث المرويّة عن أنبيائه وأوصيائهم المحفوظة في الكتب التي بأيدي المكلّفين، بحيث يتمكّن كلّ واحد منهم من المراجعة إليها والاطّلاع على

أحكام اللّه جلّ شأنه. وحينئذٍ: فالملاك في تحقّق البيان الذي لا يقبح العقاب والمؤاخذة معه هو أنّ أمر اللّه تعالى رسوله بتبليغه وقد بلّغه الرسول على نحو المتعارف وصار مضبوطاً في الكتب المعدّة له، ومع فقدان أحد هذه الشروط يصدق عدم البيان ويقبح العقاب معه. وحينئذٍ فمع احتمال المكلّف ثبوت التكليف المبيّن الواصل بحيث لو فحص لظفر به لا يجوز الاعتماد على البراءة التي مدركها قبح العقاب بلا بيان، كما أنّ العبد العرفي لو وصل إليه مكتوب من ناحية مولاه واحتمل أن يكون المكتوب متضمّناً لبعض التكاليف لا يجوز له القعود عنه بعد عدم المراجعة إليه استناداً إلى أنّ المولى لم يبيّن حكمه، ولا يكون مثل هذا العبد معذوراً عند العقلاء جزماً، كما هو غير خفي.

ثمّ إنّه قد يستشكل في وجوب الفحص وعدم جريان البراءة قبله بأنّ الحكم ما لم يتّصف بوصف المعلوميّة لا يكون باعثاً ومحرّكاً، ضرورة أنّ البعث بوجوده الواقعي لا يصلح للمحرّكية، وإلّا لكان اللازم تحقّق الانبعاث بالنسبة إلى الجاهل به المعتقد عدمه، بل قد عرفت سابقاً[١] أنّه لا يعقل أن يكون الانبعاث مسبّباً عن البعث الواقعي، بل الانبعاث دائماً مسبّب عن البعث بوجوده العلمي الذي هي الصورة الذهنية الكاشفة عنه، والأوامر إنّما تتّصف بالباعثيّة والمحرّكية بالعرض، كما أنّ اتّصافها بوصف المعلومية أيضاً كذلك، ضرورة أنّ المعلوم بالذات، إنّما هي نفس الصورة الحاضرة عند النفس، كما حقّق في محلّه.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٩٨.

وبالجملة: فالبعث الواقعي لا يكون باعثاً ما لم يصر مكشوفاً، والكاشف عنه إنّما هو العلم ونحوه. وأمّا الاحتمال فلا يعقل أن يكون كاشفاً، وإلّا لكان اللازم أن يكشف عن طرفي الوجود والعدم، كما هو واضح. فمع الاحتمال لا يكون البعث الواقعي باعثاً ومحرّكاً، وبدون الباعثيّة لا يمكن أن يكون منجّزاً، ومع عدم التنجّز لا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفته، وهذا بلا فرق بين كون المكلّف قادراً على الفحص وعدمه.

ويرد عليه أوّلاً: النقض بما إذا قامت الحجّة المعتبرة من قبل المولى على ثبوت التكليف وفرض عدم إفادتها الظنّ، بل كان التكليف مع قيام الأمارة أيضاً مشكوكاً أو مظنون الخلاف، فإنّه يجري فيه هذا الإشكال، ومقتضاه حينئذٍ عدم ثبوت العقاب على مخالفته على تقدير ثبوته في الواقع، مع أنّه واضح البطلان، وإلّا يلزم لغويّة اعتبار الأمارة، كما هو واضح، مضافاً إلى أنّه لا يلتزم به المستشكل أيضاً.

وثانياً: الحلّ بأنّه لا نسلّم أن يكون المنجّزيّة متفرّعة على الباعثيّة، لأنّ المنجّزية الراجعة إلى صحّة عقوبة المولى على المخالفة والعصيان حكم عقلي، وقد عرفت أنّ العقل يحكم بعدم المعذوريّة وبصحّة العقوبة لو بيّن المولى التكليف بنحو المتعارف، بحيث كان العبد متمكّناً من الاطّلاع عليه بالمراجعة إلى مظانّ ثبوته ولم يراجع، فخالف اعتماداً على البراءة كما عرفت في مثال المكتوب الواصل من المولى إلى العبد ويحتمل اشتماله على بعض التكاليف، والظاهر أنّ هذا من الوضوح بمكان، فلا موقع لهذا الإشكال.

ثمّ إنّه قد يقرّر وجوب الفحص بوجه آخر، ومحصّله: أنّ ارتكاب التحريم قبل الفحص والمراجعة إلى مظانّ ثبوته ظلم على المولى، والظلم خصوصاً

على المولى قبيح محرّم، فلو اقتحم في المشتبه قبل الفحص يستحقّ العقوبة لأجل الظلم على المولى، كما أنّه في موارد التجرّي يستحقّ العقوبة عليه وإن كان لا يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع في المقامين.

ويرد عليه: أنّ تحقّق عنوان الظلم في المقام ليس إلّا من جهة احتمال حصول المخالفة بالاقتحام في المشتبه، ضرورة أنّه مع العلم بعدم وجود التكليف في البين لا يكون مجرّد ترك الفحص من مصاديق ذلك العنوان، فترك الفحص وارتكاب محتمل التحريم إنّما يكون ظلماً لأجل احتمال تحقّق المخالفة التي هي قبيحة موجبة لاستحقاق العقوبة.

وحينئذٍ نقول: بعد جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ولو قبل ترك الفحص ـ كما هو المفروض ـ لا يبقى مجال لاحتمال تحقّق المخالفة القبيحة أصلاً ومع انتفاء هذا الاحتمال يخرج المقام عن تحت عنوان الظلم على المولى، كما هو واضح.

ومن هنا يظهر الفرق بين المقام وبين مسألة التجرّي: فإنّ الموضوع للحكم بالقبح والحرمة هناك على تقدير ثبوته إنّما هو نفس عنوان التجرّي، الراجع إلى الطغيان على المولى والخروج عن رسم الرقيّة والعبوديّة، وهذا لا يتوقّف تحقّقه على ثبوت التكليف، بل يصدق على كلا التقديرين، بخلاف المقام. فإنّ تحقّق عنوان الظلم يتوقّف على عدم حكم العقل بقبح العقاب ولو قبل الفحص، والمفروض حكمه بذلك مطلقاً، فتدبّر، هذا.

وقد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بوجه ثالث وهو: أنّ كلّ من التفت إلى المبدء والشريعة يعلم إجمالاً بثبوت أحكام فيها، ومقتضى العلم الإجمالي هو الفحص عن تلك الأحكام.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ الكلام إنّما هو في شرائط جريان أصل البراءة بعد كون المورد المفروض مجرى لها، وقد عرفت أنّ مجريها هو الشكّ في أصل التكليف وعدم العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً. فلو فرض ثبوت العلم الإجمالي يخرج المورد عن مجريها، فالتمسّك لاعتبار وجوب الفحص في جريانها بالعلم الإجمالي لا يبقى له موقع أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى. ولكن حيث إنّه وقع مورداً للنقض والإبرام بين الأعلام فلا مانع من التعرّض لحاله بما يسعه المقام، فنقول:

قد نوقش في الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص تارةً: بأنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ المدّعى هو وجوب الفحص والاستعلام في كلّ مسألة تعمّ بها البلوى، وهذا الاستدلال إنّما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالي بذلك.

وأُخرى: بأنّه أعمّ من المدّعى، لأنّ المدّعي هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعاً، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باق على حاله ولو بعد الفحص التامّ عمّا بأيدينا، هذا.

وأجاب المحقّق النائيني قدس سره ـ على ما في التقريرات ـ عن المناقشة الأُولى بأنّ استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، لأنّ متعلّق العلم تارة: يتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ في هذا القطيع من الغنم موطوء وتردّد بين كونه عشرة أو

عشرين. وأُخرى: يكون المتعلّق عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوئيّة البيض من هذا القطيع وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين، ففي الأوّل ينحلّ العلم الإجمالي، وفي الثاني لا ينحلّ، بل لابدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان.

ففي المثال: العلم الإجمالي تعلّق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجّز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض، والمقام من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجّزت بسبب هذا العلم الإجمالي جميع الأحكام المثبتة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، ولا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقل لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار وتردّد ما في الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لابدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف والعقلاء، وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل.

وعن المناقشة الثانية بأنّه وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّة مثبتة للأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ، ويرتفع الإشكال بحذافيره

ويتمّ الاستدلال لوجوب الفحص، فتدبّر جيّداً[1]، انتهى.

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ ما ذكره من الفرق في الانحلال وعدمه بين ما لو كان متعلّق العلم الإجمالي بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وبين ما كان عنواناً ليس مردّداً بينهما من أوّل الأمر إنّما يتمّ لو كان متعلّق العلم الإجمالي في القسم الثاني نسبته إلى المعنون كنسبة المحصِّل إلى المحصَّل، وأمّا لو لم يكن من هذا القبيل كما في المثال الذي ذكره فلا وجه لعدم الانحلال، لانحلال التكليف إلى التكاليف المتعدّدة المستقلّة حسب تعدّد المعنونات وتكثّرها، وحينئذٍ فلا يبقى فرق بين القسمين.

وثانياً: لو قطع النظر عن ذلك نقول: إنّ تعلّق العلم الإجمالي بعنوان يوجب تنجيز متعلّقه إذا كان متعلّقه موضوعاً للحكم الشرعي، وأمّا إذا لم يكن ممّا يترتّب عليه الحكم في الشريعة فلا أثر له بالنسبة إليه، كما في المثال الذي ذكره. فإنّ الموضوع للحكم بالحرمة ووجوب نفي البلد ـ مثلاً ـ إنّما هو الحيوان الموطوء بما أنّه موطوء، وأمّا كونه أبيض أو أسود فلا دخل له في ترتّب الحكم وحينئذٍ فالعلم الإجمالي بموطوئيّة البيض من هذا القطيع لا يؤثّر إلّا بالنسبة إلى ما علم كونه موطوءاً، لكونه الموضوع للأثر الشرعي.

وكذا المقام، فإنّا إنّما نكون مأخوذين بالأحكام الواقعية الثابتة في الشريعة، وأمّا عنوان كونها مضبوطة في الكتب التي بأيدينا فهو ممّا لا ارتباط له بذلك أصلاً، كما هو واضح.

ومن المعلوم أنّ العلم الإجمالي بتلك الأحكام الثابتة في الشريعة يكون

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

من أوّل الأمر متردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما أنّ في مثال البيض يكون العلم الإجمالي بالعنوان الموضوع للحكم الشرعي مردّداً بين الأقلّ والأكثر بنفسه ومن أوّل الأمر.

وحينئذٍ نقول: لو صحّ ما ادّعاه من أنّ تعلّق العلم الإجمالي بعنوانٍ يوجب التنجّز بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعية لذلك العنوان يصير القسم الأوّل أيضاً كالقسم الثاني في عدم الانحلال، بل أولى منه، لأنّ العنوان فيه يكون متعلّقاً للحكم الشرعي بخلاف القسم الثاني.

وثالثاً: أنّ ما أجاب به عن المناقشة الثانية لا يتمّ بناءً على مذهبه من أنّ المقام من قبيل القسم الثاني من العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي العامّ تعلّق بعنوان «ما في الكتب» أعمّ من الكتب التي بأيدينا أو بعنوان «ما في الشريعة»، وقد فرض أنّ تعلّقه به يوجب تنجّزه بجميع أفراده الواقعية، ولا يعرض له الانحلال وإن تردّد بين الأقلّ والأكثر، كما هو غير خفي.

ثمّ إنّ مثال الطومار الذي ذكره لا يكون مرتبطاً بالمقام، لأنّ وجوب الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار ليس من آثار العلم الإجمالي باشتغال ذمّته لزيد، بل يجب الفحص فيها ولو بدون العلم الإجمالي وكون الشبهة بدويّة، كما سيأتي أنّ هذا المحقّق يلتزم بوجوب الفحص في مثل المثال ولو مع عدم العلم الإجمالي، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق العراقيﭬ ـ على ما في التقرير ـ عن المناقشة الأُولى المتقدّمة بأنّها إنّما تتّجه لو كان متعلّق العلم الإجمالي مطلقاً أو كان مقيّداً بالظفر به على تقدير الفحص، ولكن كان تقريب العلم الإجمالي هو كونه بمقدار من الأحكام على وجه لو تفحّص ولو في مقدار من المسائل لظفر به.

وأمّا لو كان تقريبه بما ذكرناه من العلم بمقدار من الأحكام في مجموع من المسائل المحرّرة على وجه لو تفحّص في كلّ مسألة تكون مظانّ وجود محتملة لظفر به. فلا يرد إشكال، فإنّه على هذا التقريب يترتّب عليه النتيجة المزبورة، وهي عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ولا يجدي في رفع أثر العلم مجرّد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في جملة من المسائل ليكون الشكّ بدوياً في البقيّة، كما أنّه يترتّب عليه جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألة بعد الفحص وعدم الظفر فيها بالدليل على التكليف، فإنّه بمقتضى التقييد المزبور يستكشف من عدم الظفر بالدليل فيها عن خروجها عن دائرة المعلوم بالإجمال من أوّل الأمر[١]، انتهى.

ويرد عليه: أنّ تقريب العلم الإجمالي بالوجه الأوّل أو الثاني ليس أمراً موكولاً إلى اختيارنا حتّى لو قرّبناه على الوجه الثاني ترتّب عليه النتيجة واندفع الإشكال والمناقشة، بل لابدّ من ملاحظة الواقع وأنّ العلم الإجمالي الحاصل لمن التفت إلى المبدأ والشريعة هل هو على النحو الأوّل أو الثاني.

وحينئذٍ نقول: إنّ المراجعة إلى الوجدان تشهد بكونه إنّما هو على النحو الأوّل بل نقول: إنّ لازم تقريبه بالنحو الثاني هو العلم بوجود حكم إلزامي في كلّ مسألة، ضرورة أنّه مع عدم هذا العلم لا يبقى مجال لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه.

ومن الواضح أنّه لا يمكن هذه الدعوى الراجعة إلى ثبوت حكم إلزامي في كلّ مسألة، كما لايخفى.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٧١ ـ ٤٧٢.

وكيف كان: فالعمدة ما ذكرنا في مقام الجواب عن الاستدلال لوجوب الفحص بالعلم الإجمالي وأنّه خروج عن فرض كون المورد مجرى للبراءة، فتدبّر.

والصحيح الاستدلال لذلك بحكم العقل بوجوب الفحص وعدم حكمه بقبح العقاب قبل المراجعة إلى مظانّ ثبوت التكليف وبيانه، ومع ذلك لا مجال لدعوى الإجماع القطعي على وجوبه، ضرورة أنّه على تقدير ثبوته لا يكون حجّة بعد قوّة احتمال أن يكون مستند المجمعين هو هذا الحكم العقلي الضروري، كما أنّ التمسّك بالكتاب والسنّة لذلك نظراً إلى اشتمالهما على الأمر بالتفقّة والتعلّم ونظائرهما ممّا لا يخلو من مناقشة، لأنّه من البعيد أن يكون المقصود منهما هو بيان حكم تأسيسي تعبّدي، بل الظاهر أنّها إرشاد إلى حكم العقل بذلك.

فالدليل في المقام ينحصر في حكم العقل بعدم جواز القعود عن تكاليف المولى اعتماداً على البراءة قبل الرجوع إلى مظانّ ثبوته، هذا في الشبهة الحكمية.

وأمّا الشبهة الموضوعية فعلى تقدير جريان البراءة العقليّة فيها ـ كما هو الحقّ والمحقّق ـ فهل يجب فيها الفحص مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يفصّل بين ما إذا توقّف امتثال التكليف غالباً على الفحص ـ كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التي لا يحصل العلم بها إلّا بالفحص عنه كالاستطاعة في الحجّ والنصاب في الزكاة ـ فيجب الفحص، وبين غيره فلا يجب، أو يفصّل بين ما إذا كان تحصيل العلم غير متوقّف إلّا على مجرّد النظر في المقدّمات الحاصلة، فيجب، وبين غيره، فلا يجب؟ وجوه بل أقوال.

والظاهر هو وجوب الفحص مطلقاً؛ لأنّ العقل الحاكم بجريان البراءة العقليّة فيها الراجعة إلى قبح العقاب من قبل المولى قبل ثبوت الوظيفة بإحراز الصغرى والكبرى معاً، لا يحكم بذلك إلّا بعد الفحص واليأس عن إحراز الصغرى، والدليل على ذلك مراجعة العقلاء في اُمورهم. ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بإكرام ضيفه وتردّد بين كون زيد ضيفه أم غيره، وكان قادراً على السؤال عن المولى والعلم بذلك هل يكون معذوراً في المخالفة مع عدم الإكرام؟ كلّا. فاللازم بحكم العقل، الفحص والتتبّع في الشبهات الموضوعيّة أيضاً.

هذا كلّه فيما يتعلّق بأصل اعتبار الفحص.

في بيان مقدار الفحص

وأمّا مقداره فالظاهر أنّه يجب إلى حدّ اليأس عن الظفر بالدليل، وهو يتحقّق بالمراجعة إلى المحالّ التي يذكر فيها أدلّة الحكم غالباً، ولايجب التفحّص في جميع الأبواب وإن كان قد يتّفق ذكر دليل مسألة في ضمن مسألة اُخرى لمناسبة، إلّا أنّ ذلك لندوره لا يوجب الفحص في جميع المسائل لأجل الاطّلاع على دليل مسألة منها، كما لايخفى.

التعادل والترجيح

وقبل الورود في المقصد لابدّ من ذكر فصول:

الفصل الأوّل

عدم تعارض العامّ والخاصّ

لا إشكال في أنّ البحث عن التعادل والترجيح من أهم المباحث الأُصوليّة، بل هو العمدة العليا والمطلب الأقصى، كما لا يخفى.

اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار

وموضوعه هو الدليلان المتعارضان مطلقاً من غير اختصاص بخصوص الأخبار المتعارضة، لكن حيث كانت الأخبار أهمّ الأدلّة في باب الفقه مضافاً إلى أنّ الروايات الدالّة على الترجيح واردة في خصوص الخبرين المتعارضين، فلذا اختصّ الكلام بخصوص تعارض الروايتين وبيان المرجّحات المنصوصة وغيرها. فلابدّ أوّلاً من بيان ما به يتحقّق التعارض ثمّ النظر في المرجّحات.

فنقول: الروايات الواردة في باب الترجيح إذا لاحظتها بعد التتبّع تعرف أنّه قد أُخذ في موضوع بعضها عنوان التعارض كالمقبولة الآتية[1] وفي موضوع

---

1 ـ يأتي تخريجه في الصفحة ٣٣٨.

أكثرها عنوان الاختلاف. والظاهر أنّـه لا فرق بينهما عند العرف الذي يكون هو المرجع في تشخيص مثل هذه الأُمور الواقعـة في موضوعات الأحكام. فكما أنّ تشخيص الماء والخمر والكلب وغيرها من العناوين المأخوذة في الموضوعات راجع إلى العرف ولا مدخليـة للشارع بما هو شارع فيها، فكذلك تشخيص عنوان التعارض والاختلاف الواقع بين الدليلين أو الأدلّـة راجع إليـه أيضاً ، لعدم الفرق بين الموارد أصلاً.

نعم يقع الكلام في تعيين مورد التشخيص وأنّـه فـي أيّ مـورد يـحكم بالتعارض فنقول: لا خفاء في أنّ السالبـة الكلّيـة تناقض الموجبـة الجـزئيّـة، وكذا في أنّ الموجبـة الكلّيـة تناقض السالبـة الجزئيـة، وقد بيّن ذلك في عـلم الميزان، ومع ذلك نرى أنّ العرف لا يحكم بالتناقض بينهما في بعض الموارد. ألا ترى أنّ العرف والعقلاء لا يحكم بتعارض الخاصّ والعامّ، مع أنّ أمرهما غالباً لا يخلو عن السالبـة الكلّيـة والموجبـة الجزئيـة أو العكس.

والدليل على عدم حكمهم بتعارضهما ـ مـضافاً إلى الوجـدان ـ اشـتمال القرآن على مثل ذلك مع تصريحـه بعدم الاختلاف فيـه، وأنّـه ﴿ لَو كانَ مِن عِندِ غَيرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيـه اختِلافاً كَثِيراً ﴾[1] ولو كان مـثل ذلك مـن قـبيل الدليـلين المتعارضين عند العقلاء لما كان لاعتصامهم بحبل القرآن مع اشتمالـه على ذلك مجال أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى، هذا.

ولكن الظاهر أنّ الحكم بعدم تعارضهما ليس مطلقاً وفي جميع الموارد، لأنّا نراهم أيضاً يحكمون بالمعارضـة فيما لو وقعا في كلام متكلّم عادي، أو في تصنيف

---

١ ـ النساء (٤): ٨١.

مصنّف كذلك، فإنّه لو وقع في مورد من الرسالة العمليّة لفقيه: أنّه يجب الوفاء بجميع العقود مثلاً، وفي مورد آخر منها: أنّه لا يجب الوفاء بالعقد الربوي، يرون التعارض بينهما، مع أنّهم لا يرونه بالنسبة إلى القرآن الدالّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالعُقُودِ ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[٢].

والسرّ في ذلك مغايرة محيط التقنين وجعل الأحكام الكلّية والقوانين العامّة لمحيط غيره، كما هو الشأن في القوانين الموضوعة عند العقلاء، فإنّ بنائهم أوّلاً على جعل القانون على سبيل العموم ثمّ تخصيص بعض الموارد بعنوان التبصرة وغيره مثلاً.

ومرجع ذلك إلى أنّ أصالة العموم بالنسبة إلى العموم القانوني لا تبلغ من القوّة حدّ مثلها الجاري في غير العموم القانوني، فإنّه في غيره يعتمد عليها من دون لزوم فحص عن مخصّص، بل قد عرفت[٣] أنّه على تقدير ثبوت المخصّص لا يرونه إلّا معارضاً له يعملون معهما معاملة المتعارضين، وهذا بخلاف أصالة العموم الجارية في العمومات القانونية، فإنّها ضعيفة غير جارية قبل الفحص عن المخصّص، وبعد الفحص أيضاً مع الظفر به، لكونه مقدّماً عليه عندهم ولا يكون معارضاً له.

---

١ ـ المائدة (٥): ١.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

٣ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٣٠٢.

الكلام في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

فانقدح: أنّ الوجه في تقدّم الخاصّ على العامّ هو اختلاف المحيطين وتغايرهما وأنّ عدم تعارضهما إنّما هو في خصوص محيط التقنين دون غيره.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو في غير ما إذا كان الخاصّ قطعيّاً من حيث السند والدلالة معاً، وأمّا لو كان كذلك لا يبقى معه مجال لجريان أصالة العموم في العامّ، ضرورة أنّ مورده الشكّ وعدم العلم بالتخصيص ومع العلم به لا يبقى لها مورد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد ذكر في وجه تقديم الخاصّ على العامّ وجوه أُخر لا بأس بذكرها وما يرد عليها:

كلام الشيخ الأنصاري وما يرد عليه

أحدها: ما أفاده الشيخ قدس سره في رسائله حيث قال بعد تفسير الورود والحكومة والفرق بين الحكومة والتخصيص ما ملخّصه: إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ في الأُصول اللفظية أيضاً. فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فإن كان المخصّص دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، وإن كان ظنّياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لولا حجّية هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم عند وجود المخصّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم، فثبت أنّ النصّ وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعيّاً من جميع

الجهات وحاكم عليه إذا كان ظنّياً في الجملة كالخاصّ الظنّي السند مثلاً، ويحتمل أن يكون الظنّ أيضاً وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلّقاً على عدم التعبّد بالتخصيص، فحالها حال الأُصول العقليّة، فتأمّل. هذا على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو غيرها فالظاهر أنّ النصّ وارد عليه مطلقاً وإن كان النصّ ظنّياً، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية هذا الظنّ مقيّد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، ويشهد له أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث هو على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة. نعم لو فرض الخاصّ ظاهراً خرج عن النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدّم العامّ[1]، انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الحكم بورود النصّ على أصالة الحقيقة إذا كان قطعيّاً من جميع الجهات خلاف ما جرى عليه الاصطلاح، بل الظاهر أنّ مفاده خارج عن أصالة الظهور بالتخصّص، لأنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما يكون بمعونة التعبّد بأحدهما، والنصّ القطعي السند لا يحتاج إلى التعبّد، بل الورود إنّما هو في مثل تقدّم الأمارات على أصل البراءة ـ مثلاً ـ بناءً على أن يكون المراد بـ«ما لا يعلمون» في حديث الرفع هو مطلق ما لا حجّة فيه، لا خصوص ما لا علم به، كما اخترناه سابقاً في مبحث البراءة، فإنّه حينئذٍ يكون قيام الأمارة المعتبرة شرعاً رافعاً لموضوع الأصل لأجل كونها حجّة شرعيّة، كما لا يخفى.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٥١ ـ ٧٥٢.

ومنها: أنّ ما أفاده على سبيل الاحتمال وأمر في ذيلـه بالتأمّل وهو مشعر ببطلانـه من أن يكون الظنّ وارداً على أصالـة الظهور ـ بناءً عـلى كـون العـمل بالظاهر معلّقاً على عدم التعبّد بالتخصيص ـ حقّ لا محيص عنـه، فإنّـه لو كان مستند أصالـة الظهور هي أصالـة عدم القرينـة ـ كما هـو المـفروض ـ يكـون التعبّد بالظنّ واعتباره تعبّداً بوجود القرينـة، ومع وجودها بحكم التـعبّد يكـون الظنّ وارداً عليها قطعاً، لخروج مؤدّاه عنها بمعونـة التعبّد بوجود القرينـة، كما هو غير خفي.

ومنها: أنّ الحكم بورود النصّ الظنّي على أصالـة الظهور التـي مسـتندها الظنّ النوعي بإرادتـه الحاصل من الغلبـة أو من غيرها، لكون دليل حجّيـة هذا الظنّ مقيّد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافـه، غير تامّ؛ لأنّ الطرفين حينئذٍ ثابتان ببناء العقلاء، ضرورة أنّ حجّيـة الظواهـر لا مستند لها إلّا بناء العقلاء، كما أنّـه المستند الفرد لاعتبار خبر الواحـد ـ بناءً على ما هو التحقيق على ما مرّ في بحث خبر الواحد ـ ولا معنى لورود أحدهما على الآخـر، كـما أنّــه لا مـعنى لحكومـة الثاني على الأوّل بناءً على كون أصالـة الظهور من حيث أصالـة عدم القرينـة على ما صرّح بـه في أوّل كلامـه، لأنّ الحكومـة والورود مـن أحـوال الدليل اللفظي كما اعترف بـه في تفسير الحكومـة حيث قال: ضابطها أن يكون أحد الدليلين بمدلولـه اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر... إلى آخره[1].

وأمّا ما استشهد بـه لما أفاده من أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيـه العامّ على الخاصّ... إلى آخره، فغايـة ذلك هو تقدّم الخاص على العـامّ.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٥٠.

وأمّا كون الوجه في ذلك ما أفاده فلا دلالة على ذلك، بل نحن ندّعي أنّ الوجه في ذلك ما ذكرناه من اختلاف محيط جعل القانون لغيره.

ومنها: أنّ الحكم بتعارضهما لو كان الخاصّ ظاهراً وبأنّه ربّما يقدّم العامّ حينئذٍ خلاف ما عليه بناء العقلاء، فإنّه لم يوجد مورد يقدّم فيه العامّ على الخاصّ وإن كان ظاهراً، فلا محيص حينئذٍ عمّا ذكرنا، فتأمّل جيّداً.

كلام المحقّق الخراساني ونقده

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراساني‌ﷺ من أنّ الوجه في تقدّم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق هو كون أحدهما قرينة على التصرّف في الآخر، لكونه النصّ أو الأظهر والآخر ظاهر دائماً، وبناء العرف على كون النصّ أو الأظهر قرينة على التصرّف في الظاهر، وبهذا ترتفع المعارضة من بينهما وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاورة متحيّرة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون السند فيهما قطعيّاً أو ظنّياً أو مختلفاً، فيقدّم النصّ أو الأظهر وإن كان بحسب السند ظنّياً على الظاهر وإن كان بحسبه قطعيّاً[1]، انتهى.

ويرد عليه: أنّه لو فرض كون العامّ والخاصّ من قبيل: أكرم كلّ عالم وأهن كلّ عالم فاسق، فلا ترجيح لظهور أحدهما على الآخر، ضرورة أنّ دلالة كلّ منهما على الوجوب إنّما هو لأجل صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، كما أنّ دلالة كلّ منهما على العموم إنّما هو لأجل الإتيان بكلمة «كلّ» الظاهرة في

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٩٨.

العموم حسب ما مرّ في مبحثه[1] ومدخولها في كلّ منهما هو المشتقّ الموضوع بالوضع العامّ والموضوع له كذلك. ومن المعلوم أنّه لا يكون لمجموع الجملة وضع آخر ما عدا وضع مفرداتها، وعلى تقديره لا فرق بين الجملتين، كما هو واضح.

ودعوى: أنّ الأظهريّة إنّما هي باعتبار أنّ دلالة كلّ عالم على أفراده الفاسقين أضعف من دلالة كلّ فاسق منهم على تلك الأفراد، لأنّ الدلالة الأُولى إنّما هي الدلالة بالعرض، والثانية إنّما هي بالذّات، ومن المعلوم أظهريّتها بالنسبة إلى الأُولى، كما لا يخفى.

مدفوعة: بمنع دلالة العامّ على الأفراد بخصوصيّاتها، بل امتناعها، ضرورة أنّ شموله لمثل زيد وعمرو وبكر وغيرهم من أفراد العلماء إنّما هو لأجل كونهم عالمين، لا لأجل تشخّصهم بتلك الخصوصيات، كما أنّ دلالة كلّ فاسق منهم على الأفراد أيضاً كذلك.

نعم تبقى دعوى الاختلاف في الانطباق، لأنّ انطباق العامّ على أفراد الخاصّ ليس بمثابة انطباق الخاصّ على أفراده.

ولكنّه يرد عليها: أنّ الانطباق أمر لا ربط له بمقام الدلالة والإثبات والظهور وأخواه من حالات الدلالة، كما هو واضح. فانقدح أنّ التحليل يقضي بعدم استلزام الخاصّ لكونه نصّاً أو أظهر، بل ربّما يتساوى الظهوران، بل قد يكون ظهوره أضعف من ظهور العامّ، ومن المعلوم الذي لا يشوبه ريب أنّ تقديم الخاصّ على العامّ عند العرف والعقلاء لا يكون دائراً مدار قوّة ظهوره، بل لابدّ من الالتزام بما ذكرنا، فتدبّر جيّداً.

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

كلام المحقّق الحائري وما يرد عليه

ثالثها: ما أفاده شيخنا المحقّق الحائري قدّس سرّه في كتاب الدرر وإن رجع عنه في مجلس الدرس على ما حكاه سيّدنا الأُستاذ دام بقاءه، ومحصّله: أنّ وجه تقديم الخاصّ الظنّي من حيث السند على العامّ أنّ دليل اعتبار السند يجعل ظهور العموم في الخاصّ بمنزلة معلوم الخلاف، فإنّ الأخذ بسند الخاصّ الذي لا احتمال فيه بعد الأخذ به سوى معناه الذي هو في مقابل العامّ مرجعه إلى جعل هذا المضمون بمنزلة المعلوم، فتحصل غاية حجّية الظواهر بنفس دليل اعتبار السند، بخلاف دليل حجّية الظاهر، فإنّه ليس معناه ابتداءً جعل الغاية لحجّية الخبر الواحد، بل مقتضاه ابتداءً هو العمل بالظاهر وكونه مراداً من العامّ.

نعم لازمه عدم صدور الخبر الدالّ على خلافه من الإمام عليه السلام، لأنّ المفروض كونه نصّاً من جميع الجهات، فدليل حجّية السند موضوعه محقّق في رتبة تعلّقها به بخلاف دليل حجّية الظاهر، فإنّه يرد معه ما يرفع موضوع الحجّية.

وبعبارة أُخرى دليل حجّية السند يرفع موضوع حجّية الظاهر بنفس وجوده بخلاف العكس.

نعم دليل حجّية الظواهر يرفع موضوع حجّية السند في الرتبة المتأخّرة عن مجيء الحكم، ففي المرتبة الأُولى لا مانع من مجيء دليل اعتبار السند لتحقّق موضوعه في هذه الرتبة، وبه يرتفع موضوع ذلك الدليل[1]، انتهى.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري ٢: ٦٣٩ ـ ٦٤٠.

ويرد عليه:

أوّلاً: منع تقدّم سند الخاصّ على دلالته، فضلاً عن ظهور غيره، ضرورة أنّ المراد بالتقدّم لابدّ وأن يكون هو التقدّم الطبعي، ضرورة أنّ التقدّم المتصوّر هنا ماعدا التقدّم الطبعي هو التقدّم الذكري الراجع إلى التقدّم الزماني. ومن المعلوم أنّه لا يوجب الترجيح، وإلّا لكان اللازم تقديم العامّ إذا كان صدوره سابقاً على الخاصّ من حيث الزمان، مع أنّه لا فرق عند العرف والعقلاء في تقديم الخاصّ على العامّ بين الموارد أصلاً. فالمراد بالتقدّم لا محالة هو التقدّم الطبعي، ودعواه في المقام أيضاً ممنوعة، ضرورة أنّ الملاك في التقدّم الطبعي هو كون المتقدّم علّة للمتأخّر أو جزء من أجزاء علّته، أو كان كتقدّم أجزاء الماهيّة عليها.

ومن الواضح انتفاء ملاكه في المقام، لعدم كون السند علّة للمتن، فضلاً عن دلالته ولا جزء علّة منه، فدعوى التقدّم الطبعي في مثل ما نحن فيه تحكّم صرف وباطلة محضة.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك وأنّ السند متقدّم على المتن بالتقدّم الطبعي الراجع إلى منشائية المتقدّم للمتأخّر وكونه ناشئاً منه بحيث يصدق أنّه وجد فوجد، لكن لا نسلّم أنّ من آثاره أن يكون مجيء دليل اعتباره أوّلاً قبل مجيء دليل اعتبار الظاهر كما حقّقنا ذلك في باب الشكّ السببي والمسبّبي من مبحث الاستصحاب وذكرنا هناك أنّ العلّة في جريان الاستصحاب في الشكّ السببي ليس كونه متقدّماً في الرتبة على الشكّ المسبّبي لكونه ناشئاً منه، بل العلّة أمر آخر ذكرناه في ذلك الباب مفصّلاً[1] والفرض الآن الإشارة إلى عدم

---

١ ـ الاستصحاب، الإمام الخميني ﷺ: ٢٤٣ ـ ٢٥٠.

اقتضاء التقدّم الرتبي لتقدّم مجيء دليل اعتباره.

وثالثاً: أنّه لو سلّم جميع ذلك وأنّ التقدّم الرتبي يقتضي التقدّم بحسب مجيء دليل الاعتبار، لكن نقول: غاية ذلك هو تقدّم دليل اعتبار السند على دليل اعتبار ظاهر متن ذلك السند، لا تقدّمه على دليل اعتبار ظاهر أمر آخر، وهو العامّ في المقام، لأنّ ملاك التقدّم مفقود بالنسبة إليه. وما اشتهر من أنّ مامع المتقدّم في الرتبة يكون متقدّماً في الرتبة، ومامع المتأخّر فيها يكون متأخّراً فيها، فهو من الأغاليط المشهورة، لما مرّ غير مرّة من أنّ التقدّم الرتبي يتقوّم بملاكه وهو كون المتقدّم علّة أو جزء علّة، ومجرّد تحقّق المعيّة مع المتقدّم لا يوجب اشتمال المصاحب على ملاك التقدّم أيضاً، وكذا بالنسبة إلى المتأخّر.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: الخلل فيما أفاده، ولعلّه لما ذكرنا رجع عنه في مجلس الدرس على ما حكي.

كلام المحقّق النائيني ونقده

رابعها: ما أفاده المحقّق النائيني ـ على ما في التقريرات ـ من أنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ، لأنّ الخاصّ يكون بمنزلة القرينة على التصرّف في العامّ، كما يتّضح ذلك بفرض وقوعهما معاً في مجلس واحد من متكلّم واحد، ولا يكاد يشكّ في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذيها، كما يظهر ذلك من قياس ظهور «يرمي» في قولك: «رأيت أسداً يرمي» في رمي النبل على ظهور «أسد» في الحيوان

المفترس، فإنّه لا إشكال في كون ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمي» في رمي النبل، لأنّـه بالوضع، وذلك بالإطلاق، والظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي، ومع ذلك لم يتأمّل أحد في تقديمـه عليه، وليس ذلك إلّا لأجل كونـه قرينـة عليـه وأنّ أصالـة الظهور في القرينـة حاكمـة على أصالـة الظهور في ذيها[1]، انتهى.

وما أفاده ينحلّ إلى دعويـين:

إحداهما: دعوى كون الخاصّ قرينـة على العامّ ككون «يـرمي» قـرينـة على أنّ المراد من الأسد ليس هو الحيوان المفترس، بل الرجل الشجاع.

ثانيتهما: دعوى كون أصالـة الظهور في القرينـة حاكمـة عـلى أصـالـة الظهور في ذي القرينـة ولو كان ظهورها أضعف من ظهور ذيها.

ويرد على الدعوى الثانيـة: أنّـه إن كان تقديم أصالـة الظهور في القرينـة على أصالـة الظهور في ذيها لأجل الحكومـة بعد تشخيص القرينـة وتميّزها عن ذيها كتشخيص أنّ القرينـة في المثال المذكور هو «يرمي» لا «الأسد»، حـيث إنّـه يحتمل أن تكون القرينـة هو «الأسد» لا «يرمي»، لأنّـه كما يحتمل أن يكون «يرمي» قرينـة على التصـرّف فـي «الأسـد»، وأنّ المـراد مـنـه هـو الرجـل الشجاع، كذلك يحتمل أن يكون «الأسد» قرينـة على التصرّف في «يرمي» وأنّ المراد منـه هـو الرمي بالمخلب لا بالنبل، بل هذا الاحتمال أقوى بملاحظـة ما اعترف بـه من أنّ ظهور «يرمي» في الرمي بالنبل إطلاقي، وظهور «أسـد» فـي معناه ظهور وضعي.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٠ ـ ٧٢١.

وكيف كان: فإن كان التقديم بعد إحراز القرينة، فمن المعلوم أنّه بعد تشخيصها عن غيرها لا تصل النوبة إلى تقديم أحد الأصلين على الآخر، بل يعلم بعدم كون الظهور في طرف ذيالقرينة مراداً أصلاً. وإن كان التقديم قبل إحراز القرينة فمن الواضح أنّه لا مجال لهذا التقديم إلّا بالنسبة إلى ما كان ظهوره أقوى.

ومن ذلك يظهر بطلان الدعوى الأُولى أيضاً وأنّ الخاصّ لا يكون قرينة على العامّ أصلاً، بل تقديمه عليه لأجل ما ذكرنا، لا لأجل كونه قرينة وكون الأصل فيها حاكماً على الأصل في ذيها.

تحقيق في الأُصول اللفظية

ومرجع ما ذكرنا إلى أنّ أصالة تطابق الإرادة الجدّية والإرادة الاستعمالية التي لابدّ من الرجوع إليها لتشخيص مراد المتكلّم بعد الاطّلاع على ظهور كلامه إنّما تجري بالنسبة إلى العامّ فيما إذا لم يكن صادراً على سبيل القانون، أو فيما إذا كان كذلك لكن بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، وإلّا فلا تجري في العموم القانوني، لبناء العرف والعقلاء عليه، ومرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم الخطأ والاشتباه الجارية عند العقلاء في أفعالهم وأقوالهم، وهو الأصل الوحيد والأمر الفريد لتشخيص مراد المتكلّم.

وأمّا أصالة العموم وأصالة الظهور وأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة وغيرها من الأُصول المتداولة في ألسنة الأُصوليين فمرجع جميعها إلى أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وليست أُصولاً متعدّدة جارية في مجاري مختلفة،

ضرورة أنّه إن كان المراد بأصالة الظهور هو كون المعنى الفلاني ظاهراً من اللفظ الفلاني، فمن المعلوم ـ مضافاً إلى أنّه ليس مرادهم منه ذلك ـ أنّه لا معنى لجعل أصل لتشخيص الظاهر عن غيره، وإن كان المراد بهما هو كون المعنى الظاهر مراداً للمتكلّم فهو راجع إلى أصالة الجدّ الراجعة إلى أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وكذا الحال في غيرها من الأُصول.

ثمّ إنّ جريان هذا الأصل لا يختصّ بالاستعمالات الحقيقيّة، بل الظاهر جريانها في الاستعمالات المجازيّة، فإنّه لو قال: «رأيت أسداً يرمي» يكون استكشاف مراده متوقّفاً على إجراء أصالة عدم الخطأ وأنّ ذكر يرمي لا يكون من باب الاشتباه، بل له دخل في إفادة المراد.

ومن هنا يظهر: أنّ ما وقع في عباراتهم من احتمال استناد أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة فاسد جدّاً، ضرورة أنّه في المثال تجري أصالة الظهور الراجعة إلى كون الظهور مراداً للمتكلّم.

غاية الأمر أنّ الظهور المنعقد إنّما هو الظهور الحاصل من مجموع الكلام المشتمل على القرينة وذيها، مع أنّه من الواضح أنّه لا مجال لجريان أصالة عدم القرينة، لأنّ المفروض اشتمال الكلام عليها، فافهم واغتنم.

الفصل الثاني

عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

قد عرفت[١] أنّ الروايات الواردة في علاج الأخبار المتعارضة مشتملة على التعرّض لحكم عنوانين:

أحدهما: عنوان المتعارضين، كما وقع في بعضها.

ثانيهما: عنوان الخبرين المختلفين. كما ورد في أكثرها.

وعرفت أيضاً أنّ اللازم في تشخيص موضوع التعارض والاختلاف الرجوع إلى العرف الذي هو المحكّم في مثل ذلك، وأنّ العرف لا يرى العامّ والخاصّ متعارضين فيما إذا وقعا في محيط التقنين وبيان الأحكام على سبيل العموم أوّلاً، ثمّ بيان دائرة المراد الجدّي وأنّها أضيق من المراد الاستعمالي.

فالروايات الواردة في علاج المتعارضين من الخبرين لا يشمل العامّ والخاصّ من رأس؛ لعدم التعارض الراجع إلى التحيّر في مقام استكشاف المراد، هذا.

حول كلام المحقّق الخراساني والعلّامة الحائري

ويظهر المخالفة فيما ذكرنا من المحقّقين العلمين الخراساني والحائري قدس سرهما في كتابي الكفاية والدرر.

قال في الأوّل ـ بعد توجيه قول المشهور بما يرجع إلى ما ذكرنا ـ: ويشكل

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢٠.

بأنّ مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحّة السؤال بملاحظة التحيّر في الحال، لأجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل، أو للتحيّر في الحكم واقعاً وإن لم يتحيّر فيه ظاهراً، وهو كاف في صحّته قطعاً، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلّها يعمّها، كما لا يخفى[1].

وقال في الثاني ما يقرب من ذلك، حيث ذكر: أنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحة ومفصّلة عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المنفصل وأمثاله. إذ ربّ نزاع بين العلماء يقع في الأحكام العرفيّة، مع أنّهم من أهل العرف. سلّمنا التفات كلّ الناس إلى هذا الحكم حتّى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الأخبار، فمن الممكن السؤال أيضاً، لاحتمال عدم إمضاء الشارع هذه الطريقة، وعلى هذا يجب أن يؤخذ بإطلاق الأخبار.

وقد أيّد ما أفاده بروايتين:

إحداهما: ما ورد في رواية الحميري عن الحجّة ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ من قوله عليه السلام في جواب مكاتبته: **«في ذلك حديثان، أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد**

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٥١١.

القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»[١]. فإنّهعليه‌السلام أمر بجواز الأخذ بكلّ من الخبرين، مع أنّ الثاني أخصّ مطلقاً من الأوّل.

ثانيتهما: رواية علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبي الحسنعليه‌السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبداللّهعليه‌السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل. وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا على الأرض؟

فوقّععليه‌السلام : «موسّع عليك بأيّة عملت»[٢]. فإنّهعليه‌السلام أمر بجواز الأخذ لكلّ من الخبرين، مع أنّهما من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الأُولى نصّ في الجواز، والثانية ظاهرة في عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّهعليه‌السلام أمر بالتخيير[٣]، انتهى.

ويرد عليهما: أنّ التحيّر الابتدائي الزائل بمجرّد التأمّل والتوجّه الثانوي لا يوجب السؤال عن حكم العامّ والخاصّ، خصوصاً بعد عدم كون السؤال عن خصوص مورد تكون النسبة فيه بين الدليلين الواردين فيه العموم والخصوص، بل كان السؤال عن مطلق الخبرين المتعارضين المنصرف هذا العنوان إلى ما يكون متعارضاً عند عامّة الناس وعرف أهل السوق.

---

١ ـ الاحتجاج ٢: ٥٩٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩.

٢ ـ تهذيب الأحكام: ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٤.

٣ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٧٩ ـ ٦٨٠.

وبالجملة: لا يكون مورد السؤال هو خصوص مصداق من مصاديق العامّ والخاصّ حتّى يوجّه بأنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحة ومفصّلة عند كل أحد... إلى آخره، بل مورده هو كلّ مورد يصدق عليه عنوان المتعارضين أو المختلفين، ولابدّ من حمل ذلك على ما يراه العرف كذلك. ومن المعلوم كما اعترفا به أنّ العامّ والخاصّ لا يكون عند العرف كذلك.

وأمّا السؤال بملاحظة التحيّر في الحكم الواقعي فهو وإن كان أمراً معقولاً، إلّا أنّه إنّما يمكن فيما إذا كان مورد السؤال هو خصوص مورد يكون تعارض دليليه من هذا القبيل.

وأمّا السؤال عن الحكم الواقعي في جميع الموارد التي تكون كذلك فلا وجه له، كما أنّه لا يمكن الجواب عنه بما في الروايات العلاجيّة، كما هو واضح، لأنّه لا يعقل بيان الحكم الواقعي في جميع الموارد بمثل ذلك.

وأمّا السؤال عن ذلك لاحتمال ردع الشارع عن الطريقة المستمرّة بين العقلاء الثابتة عندهم، فهو وإن كان سؤالاً تامّاً، إلّا أنّه يغاير السؤال الواقع في تلك الروايات، فإنّه ليس في شيء منها الإشعار فضلاً عن الدلالة بأنّ المسؤول عنه هو الردع أو عدمه، كما أنّ الروايتين اللتين أيّد بهما المحقّق الحائري ما أفاده لا ارتباط لهما بالمقام.

أمّا الرواية الأُولى، فمضافاً إلى ضعف سندها، لأنّه لم يثبت لنا إلى الحال حال مكاتبات الحميري، نقول: لو كان موردها من مصاديق المتعارضين لما كان الجواب بأنّ كلّاً منهما صواب، بصواب؛ فإنّه لا يعقل أن يكون كلّ من المتعارضين مطابقاً للواقع ومنطبقاً عليه عنوان الصواب، فالحكم بجواز الأخذ بكلّ منهما الراجع إلى أنّ المكلّف مختار في الفعل والترك إنّما هو لأجل عدم

وجوب التكبير عند القيام بعد القعود من السجدة الثانيـة، وكذلك التشهّد الأوّل، فمرجعـه إلى ترجيح الخاصّ على العامّ، فليس فيها دلالـة على التـخيـير بـين العامّ والخاصّ لأجل كونهما من مصاديق المتعارضين.

وأمّا الروايـة الثانيـة فهي أيضاً لا تؤيّد ما رامـه، لأنّ الحكم بالتوسعـة في العمل بأيّـتهما، مرجعـه إلى التخيـير في مقام العمل بـين صـلاة الركـعتين فـي المحمل وبينها على الأرض، والتخيـير في مقام العمل معناه نفي لزوم صـلاتهما على الأرض، وهو يرجع إلى ترجيح النصّ على الظاهر، فلا دلالـة فـيها عـلى التخيـير بين العامّ والخاصّ لأجل كونهما من المتعارضين.

هذا مضافاً إلى أنّ الروايتين موهونتان من جهـة أنّ السؤال عـن الحكـم الواقعي لا يلائمـه الجواب بمثل ما ذكر فيهما، لأنّـه لا يكون مورد السؤال هو مطلق الخبرين المتعارضين حتّى يلائمـه الجواب بالتخيـير، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا عدم كون العامّ والخاصّ مشمولاً لأخبار العلاج وفاقاً للمشهور.

الفصل الثالث

في القاعدة المشهورة وهي:

أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح

وظاهرها الإطلاق من حيث وجود المرجّح وعدمه، فيكون الجمع مع وجود المرجّح أولى من الترجيح ومع التعادل أولى من التخيير، وقد ادّعي عليها الإجماع.

قال الشيخ ابن أبي جمهور الإحسائي في محكي عوالي اللآلي: إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أوّلاً البحث عن معناهما وكيفيّة دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فأحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجه فارجع إلى العمل بهذا الحديث[1]، انتهى.

وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة[2]. هذا، ولكن الظاهر أنّ مراده من الجمع بين الدليلين هو الجمع العقلائي في الموارد التي لا تكون الأدلّة فيها متعارضة كالعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: دعواه الإجماع على ذلك، مع أنّه لا إجماع في غير تلك الموارد

---

١ ـ عوالي اللآلي ٤: ١٣٦.

٢ ـ الكافي: ١: ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

لو لم نقل بثبوت الإجماع على خلافه، من حيث إنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثمّ اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

ثانيهما: الاستدلال على هذه القاعدة بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة، وعلى جزئه تبعيّة، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيّة، وهو أولى ممّا يلزم على تقدير عدم الجمع وهو إهمال دلالة أصلية. فإنّ هذا الدليل يناسب مع ما إذا كان الجمع مستلزماً للتصرّف في جزء مدلول الآخر، وهو يتحقّق بالنسبة إلى العامّ والخاصّ، فإنّ الجمع بينهما يقتضي إهمال الدلالة التبعيّة الثابتة للعامّ، كما هو واضح.

وكيف كان: فإن كان المراد من القاعدة ما ذكرنا فلا بأس بها، لما عرفت[1] في العامّ والخاصّ.

وإن كان المراد منها ما هو ظاهرها من أنّ الجمع بين الدليلين ولو كانا متعارضين عند العقلاء مهما أمكن ولو بالحمل على جهات التأويل أولى من الطرح، فيرد عليها عدم الدليل على إثباته من إجماع أو غيره، كدعوى أنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وقد فصّل الكلام في هذا المقام الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره[2] في الرسائل، بل أتعب نفسه الشريفة لإثبات عدم ثبوت مستند للقاعدة وإن كان

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢١.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٥٤ ـ ٧٥٥.

لا يخلو بعض مواقع كلامه عن النظر، كدعواه أنّه لا إشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين أو متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، لأنّ القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كلّ من الظاهرين.

فإنّه يرد عليه: أنّ القطع بالصدور لا يوجب التصرّف في الظاهر، بمعنى أنّه لا ينحصر طريق دفع التعارض بذلك، بل يمكن التصرّف في جهة صدور واحد منهما بدعوى عدم كونه صادراً لأجل بيان الحكم الواقعي، كما لا يخفى. وبالجملة: فالقاعدة بالمعنى المذكور لم يدلّ عليه دليل أصلاً.

الفصل الرابع

كلام الشيخ في الفرق بين النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

ثمّ إنّه يستفاد من الشيخ قدّس سرّه[1] في المقام الرابع المعقود لبيان المرجّحات من كتاب التعادل والترجيح ثبوت الفرق بين النصّ والظاهر والأظهر والظاهر من جهتين:

إحداهما: كون النصّ والظاهر خارجاً عن موضوع الأخبار العلاجيّة التي موضوعها الخبران المتعارضان أو المختلفان، بمعنى عدم شمولها له موضوعاً، وأمّا الأظهر والظاهر فهو خارج عنها حكماً، بمعنى شمول تلك الأخبار له، ولكن لا ينظر فيه إلى المرجّحات السنديّة، بل يقدّم الأظهر على الظاهر الذي مرجعه إلى الجمع الدلالي.

ثانيتهما: أنّ تقديم النصّ على الظاهر ثابت مطلقاً ولا يكون مشروطاً بشرط، وهذا بخلاف تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّه مشروط بكونه مقبولاً عند العقلاء مطبوعاً لديهم، هذا.

وفي كليهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ المراد بالتعارض الموجب لشمول أخبار العلاج للدليلين إن كان هو التعارض الابتدائي فمن الواضح تحقّقه في النصّ والظاهر أيضاً، كما في الأظهر والظاهر، فلا وجه لدعوى خروجه عنها موضوعاً.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٨٨.

وإن كان هو التعارض المستقرّ الغير الزائل بالتأمّل والتوجّـه فمن المعلوم عدم تحقّقـه في الأظهر والظاهر أيضاً، فلا وجـه لدعوى دخولـه فيها موضوعاً، مع أنّـه على تقدير دخولـه فيها لا وجـه لدعوى الخروج الحكمي، فإنّـه ليس في شيء من الأخبار العلاجيّـة الإشعار بالجمع الدلالي وكونـه متقدّماً على إعمال المرجّحات السنديّـة، كما هو واضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ تقديم النصّ على الظاهر أيضاً مشروط بكونـه مـورداً لقبول العقلاء، ألا نـرى أنّهم لا يقدّمـون قولـه: صلِّ فـي الحمام ـ مثلاً ـ عـلى قولـه: لا تصلِّ في الحمام كـذلك.

مـع أنّ الأوّل نصّ في الجـواز، والثاني ظاهـر في عدمـه، بـل يـعاملون معهما معاملـة المتعارضين، كما يظهر بالمراجعـة إليهم.

فانقدح من ذلك: عدم الفرق بين النصّ والظاهر والأظهر والظاهر، وأنّـه لابـدّ فـي الحكم بتقديم النصّ أو الأظهـر مـن مساعـدة العقلاء، ثـمّ الحكـم بالخروج من أخبار العلاج موضوعاً، وليس في البين خروج حكمي، بل الأمـر يدور بين الدخول في الموضوع وترتّب الآثار المترتّبـة عليـه وخروجـه عنـه، كما عرفت.

الفصل الخامس

في الموارد التي قيل أو يمكن أن يقال باندراجها في النصّ والظاهر، أو في الأظهر والظاهر

وهي وإن كانت غير منضبطة، لاختلافها باختلاف المقامات، إلّا أنّه يمكن ضبط كلّياتها غالباً. وحيث إنّ كلام المحقّق النائيني قدس سره في هذا المقام أحسن وأشمل من حيث التعرّض لأكثر الموارد فنحن أيضاً نقتفي أثره ونتعرّض للموارد التي تعرّض لها مع ما أفاده فيها، ونضمّ إليه ما عندنا من الإيراد عليه لو كان.

في الموارد التي ادّعي اندراجها في النصّ والظاهر

فنقول:قال:

وجود قدر المتيقّن في مقام التخاطب

من جملة الموارد المندرجة في النصوصيّة: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد ـ كما تقدّم تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد ـ إلّا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل يكون كالنصّ في القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرّف في الدليل الآخر.

مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفسّاق، وعلم من حال الآمر أنّه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشدّ كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم قوله: «لا تكرم الفسّاق» ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلابدّ من تخصيص قوله: «أكرم العلماء» بما عدا الفسّاق منهم[١]، انتهى.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ القدر المتيقّن الذي يوجب أن يكون الدليل نصّاً بالنسبة إليه هو ما يوجب الانصراف، وليس له فردان، فرد موجب للانصراف، وفرد غير موجب له ومع وجود الانصراف لا تعارض بين الدليلين أصلاً، بل يصيران من قبيل العامّ والخاصّ المطلق الذي عرفت[٢] أنّه لا يصدق عليهما عنوان التعارض أصلاً.

وثانياً: أنّه على تقدير تسليم كون القدر المتيقّن مطلقاً موجباً لصيرورة الدليل نصّاً بالنسبة إليه نقول: تخصيص ذلك بخصوص ما إذا كان هنا قدر متيقّن في مقام التخاطب لا وجه له، فإنّ النصوصيّة على تقديرها ثابتة بالنسبة إلى مطلق القدر المتيقّن، سواء كان في مقام التخاطب أو في غير هذا المقام.

وثالثاً ـ وهو العمدة في الجواب ـ: أنّ المراد بالقدر المتيقّن إن كان هو المقدار الذي علم حكمه بحيث لم يكن في الحكم المتعلّق به ريب ولا شبهة،

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٨.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢١.

مثلاً علم في المثال أنّ العالم الفاسق محرّم الإكرام، فمع وجود هذا العلم يتحقّق الانصراف بالنسبة إلى الدليل الآخر الدالّ بظاهره على وجوب إكرام العلماء عموماً، فإنّه مع العلم بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق بل حرمته كيف يبقى شكّ في مقدار دلالة ذلك الدليل وإن كان ظاهره العموم؟

وإن كان المراد به أنّ ذلك المقدار متيقّن على تقدير ثبوت الحكم بالنسبة إلى غيره، مثلاً لو كان الجاهل الفاسق محرّم الإكرام لكان العالم الفاسق كذلك قطعاً بحيث كان المعلوم هو الملازمة بين الأمرين، بل ثبوت الحكم في القدر المتيقّن بطريق أولى، فمن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب كون الدليل الظاهر في حرمة إكرام مطلق الفسّاق نصّاً بالنسبة إلى العالم الفاسق، بل غايته عدم إمكان التفكيك وإدراج مورد الاجتماع في الدليل الآخر، وأمّا تقديمه على ذلك الدليل فلا، فلِمَ لا يعمل معهما معاملة المتعارضين؟

وبعبارة أُخرى: اللازم ممّا ذكر عدم جواز تقديم الدليل الآخر على هذا الدليل، لاستلزام التقديم الانفكاك الذي يكون معلوم الخلاف، وأمّا لزوم تقديم هذا الدليل والحكم بحرمة إكرام جميع الفسّاق لأجل ما ذكر فلا دليل عليه، بل يمكن معهما معاملة المتعارضين، لأنّها أيضاً لا يوجب الانفكاك. فتدبّر جيّداً.

لزوم استهجان التخصيص

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد من العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم

منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، ولا عبرة بقلّة أحد أفراد العامين وكثرتها، بل العبرة باستلزام التخصيص المستهجن[١]، انتهى.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ النصوصيّة إنّما هي من حالات الدلالة، واستلزام التخصيص للاستهجان لا يغيّر حال الدلالة أصلاً، كما لا يخفى ـ أنّ استلزام تقديم العامّ الآخر للتخصيص المستهجن إنّما يمنع عن التقديم، ولا يوجب تقديم ما يلزم من تخصيصه ذلك، فيمكن المعاملة معهما معاملة المتعارضين.

وبالجملة: الدليل لا ينطبق على المدّعى، فإنّ المدّعى هو تقديم ما يلزم من تخصيصه الاستهجان، والدليل لا يدلّ إلّا على المنع من تقديم العامّ الآخر الذي لا يوجب تخصيصه ذلك.

ورود أحد الدليلين مورد التحديدات والأوزان والمقادير

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض[٢]، انتهى.

ويرد عليه: أنّ الورود في تلك الموارد لا يقتضي ذلك، فإنّ التحديدات والمقادير والأوزان الواقعة في لسان الشارع لا يراد بها إلّا العرفي منها لا العقلي الدقيق، والمراد من العرفي ليس المتسامحي منه بحيث كان التشخيص بيد

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٨.

٢ ـ نفس المصدر.

العرف المتسامح، بل المراد بـه هو العرفي الدقيق، ولا محالـة يكون متسامحيّاً عند العقل، وقد ذكرنا هذا المطلب مراراً.

لزوم إخراج المورد

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجـه وارداً في مورد الاجتماع مـع العامّ الآخـر، كما إذا ورد قولـه: «كـلّ مسكر حـرام» جواباً عـن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قولـه: «لا بأس بالماء المتّخذ من التـمر» فـإنّ النسـبـة بـين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجـه، إلّا أنّـه لا يمكن تخصيص قولـه: «كلّ مسكر حرام» بماعدا الخمر، فإنّـه لا يجـوز إخـراج المورد، لأنّ الـدليل يكون نصّاً فيـه، فلابدّ من تخصيص قولـه: «لابأس بالماء المتّخذ من التمر» بماعـدا الخمر[1]، انتهى.

وهذا إنّما يتمّ فيما لو كانت النسبـة بين المـورد والدليـل الآخـر العـموم والخصوص مطلقاً كما في المثال، حيث إنّ النسبـة بـين الخـمر وبـين قـولـه: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» هو العموم المطلق، بناءً على إطلاق لفظ الخمر على المسكر من الماء المتّخذ من التمر، كما هو المفروض، ضرورة أنّـه بدونـه لا تعارض بين الدليلين.

وأمّا لو كانت النسبـة بين المورد والدليل الآخر هـو العـموم مـن وجـه فلاوجـه لهذا التقديم، كما هو غير خفي. هذا كلّـه في الموارد المندرجـة فـي النصّ والظاهر.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٩.

الموارد التي ادّعي اندراجها في الأظهر والظاهر

وأمّا الموارد التي ادّعي اندراجها في الأظهر والظاهر:

تعارض العموم والإطلاق

فمنها: ما إذا تعارض العامّ الأُصولي والمطلق الشمولي على اصطلاحهم، ودار الأمر بين تقييد المطلق وتخصيص العامّ كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفاسق». فالشيخ قدّس سرّه ذهب في الرسائل إلى ترجيح التقييد على التخصيص[١]، وتبعه على ذلك المحقّق النائيني قدّس سرّه[٢] ولكنّه خالف في ذلك المحقّق الخراساني[٣] وتبعه المحقّق الحائري[٤].

ومحصّل ما أفاده المحقّقان الأوّلان يرجع إلى أنّ شمول العامّ لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لأنّ شمول العامّ لمادّة الاجتماع يكون بالوضع، وشمول المطلق يكون بمقدّمات الحكمة، ومن جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للقيد، والعامّ الأُصولي يصلح لأن يكون بياناً لذلك، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة في المطلق الشمولي، فلابدّ من تقديم العامّ عليه.

أقول: لابدّ أوّلاً من بيان أنّ محلّ النزاع ممحّض في ما إذا كان التعارض بين

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٩٢.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٢٩ ـ ٧٣٠.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٥١٣.

٤ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٨٠.

العامّ والمطلق مع اجتماع شرائطهما في أنفسهما، بحيث كانت أصالة العموم في العامّ جارية مع قطع النظر عن المطلق، وكذا أصالة الإطلاق في المطلق مع قطع النظر عن العامّ بأن كان المتكلّم ممّن لا يكون بناؤه على إيراد الحكم على سبيل العموم ثمّ بيان المخصّصات، بأن لا يكون في مقام التقنين وجعل الأحكام الكلّية كأكثر المتكلّمين، أو كان المخاطب قد فحص عن المخصّص أو المقيّد فلم يظفر به.

فدعوى أنّ الإطلاق معلّق على عدم البيان بخلاف العموم، مدفوعة بأنّ العموم أيضاً معلّق على عدم المخصّص، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، فمورد البحث متمحّض في مجرّد التعارض بين العامّ والمطلق من دون فرق بينهما من جهة الفحص وعدمه.

ونقول بعد ذلك: إنّ نسبة المخصّص مع العامّ وإن كانت تغاير نسبة المقيّد مع المطلق، إلّا أنّ ذلك لا يوجب ترجيحاً لأحدهما على الآخر.

توضيح ذلك: أنّ التعاند الواقع بين العامّ والخاصّ تعاند دلالي، فإنّ العامّ يدلّ على جميع الأفراد بالدلالة الإجماليّة، فإنّ قوله: «أكرم كلّ عالم»، يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من أفراد هذه الطبيعة بما أنّه فرد لها، ضرورة أنّ عالماً موضوع لنفس الطبيعة المطلقة، والكلّ يدلّ على تكثيرها المتحقّق بالإشارة إلى أفرادها لا بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها من أفرادها، كما حقّقناه مراراً، فهذا القول دالّ بالدلالة اللفظية على وجوب إكرام الجميع، والخاصّ يعانده من حيث الدلالة بالنسبة إلى المقدار الذي خصّص العامّ به، فهما متنافيان من حيث الدلالة اللفظية. غاية الأمر تقدّم الخاصّ على العامّ، إمّا لما ذكرنا سابقاً[1] أو لغيره.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢١.

وأمّا المطلق فدلالته على الإطلاق ليست دلالة لفظيّة، ضرورة أنّ اللفظ الدالّ عليه لا يكاد يتخطّى عن المعنى الذي وضع له، سواء بقي على إطلاقه أو قيّد، بل الإطلاق إنّما ينشأ من عدم الإشارة إلى القيد مع كون المطلق بصدد البيان، والتقييد إنّما ينافيه من حيث إنّه يذكر القيد ويأتي به.

فاحتجاج العبد على المولى في باب المطلقات إنّما يرجع إلى أنّه لم يقيّد موضوع حكمه مع كونه فاعلاً مختاراً، وفي باب العمومات يرجع إلى أنّه لم يقل بخلاف العامّ، إلّا أنّ هذا الاختلاف لا يوجب الفرق بينهما في مقام تعارض العامّ والمطلق بحيث يكون العامّ أقوى من حيث الدلالة، كما لايخفى.

نعم قد ذكرنا[١] غير مرّة أنّ اللفظ المطلق لا يدلّ إلّا على مجرّد نفس الطبيعة، وانطباقها في الخارج على كلّ واحد من أفرادها لا يوجب دلالة اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة على الأفراد والكثرات أيضاً، فإنّ للدلالة مقاماً وللانطباق مقاماً آخر ولا ربط بينهما، فماهيّة الإنسان وطبيعتها وإن كانت تنطبق على زيد وعمرو وغيرهما من مصاديق هذه الحقيقة، إلّا أنّ لفظ الإنسان الموضوع لتلك الماهيّة لا دلالة له على هذه الكثرات أصلاً، ولعمري أنّ هذا واضح جدّاً.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا تمّت مقدّمات الحكمة المنتجة لثبوت الإطلاق، وبين ما إذا لم تتمّ، لعدم كون المولى في مقام البيان مثلاً، بل كان في مقام الإهمال والإجمال، فإنّ الإطلاق وضدّه إنّما يلاحظان بالنسبة إلى

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٣٣٩.

الموضوعيّة للحكم، ولا ربط لهما بمقام الدلالة، فإنّ الإنسان المأخوذ في الموضوع ـ مثلاً ـ لا دلالة له إلّا على نفس ماهيّة الإنسان التي هي حيوان ناطق، سواء كان مطلقاً من حيث الموضوعيّة بأن كان تمام الموضوع هو نفسها أم لم يكن كذلك.

ومنه يظهر: أنّ إدراج تعارض المطلق والعامّ في تعارض الأظهر والظاهر بالنسبة إلى مورد الاجتماع ليس في محلّه، من حيث إنّ الأظهريّة والظاهريّة إنّما هما من أوصاف الدلالة وحالاتها، والمطلق لا دلالة له على مورد الاجتماع حتّى تتصف بالظهور، لأنّك عرفت أنّه لا دلالة له إلّا على مجرّد نفس الطبيعة والكثرات المتّحدة في الخارج معها خارجة عن مدلوله.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّ تسمية هذا المطلق بالمطلق الشمولي ممّا لا وجه له، لأنّ الشمول فرع الدلالة على الأفراد، والمطلق أجنبي عن الدلالة عليها.

فانقدح: أنّ المطلق غير ناظر إلى الموجودات المتّحدة معها في الخارج أصلاً، لكن الاحتجاج به يستمرّ إلى أن يأتي من المولى ما يدلّ على خلافه. فالبيان المتأخّر قاطع للاحتجاج، لا أنّ الإطلاق معلّق من أوّل الأمر عليه. ومن المعلوم أنّ العامّ لأجل تعرّضه بالدلالة اللفظية للأفراد والكثرات ـ لأجل تعدّد الدالّ والمدلول، ضرورة أنّه يدلّ تالي مثل لفظ الكلّ على نفس الطبيعة. غاية الأمر أنّ إضافة الكلّ الموضوع لإفادة الكثرة إليه توجب الدلالة على الأفراد والإشارة إليها لا بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها مصاديق لتلك الطبيعة ـ يصلح لأن يكون بياناً قاطعاً للاحتجاج.

فظهر أنّ العامّ مقدّم على المطلق بهذا الوجه الذي ذكرنا، ولعلّه إليه يرجع ما أفاده الشيخ قدّس سرّه[١] في وجهه وإن كان ربّما لا يساعده ظاهر العبارة فارجع إليها.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا من عدم الفرق بين المطلقات فيما يرجع إلى معنى الإطلاق، وأنّ تسمية المطلق بالشمولي في بعض الموارد وبالبدلي في البعض الآخر لا وجه لها أصلاً، أنّه عند تعارض الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي على حسب اصطلاحهم الغير التامّ لا وجه لتقديم تقييد الثاني على تقييد الأوّل، نظراً إلى أنّ الإطلاق الشمولي يمنع عن كون الأفراد في الإطلاق البدلي متساوية الإقدام في حصول الامتثال بأيّ منها، وذلك لما عرفت من اتّحادهما فيما يرجع إلى معنى الإطلاق، ولا دلالة لشيء منهما على الأفراد شمولاً أو بدليّاً، فلا ترجيح لواحد منهما على الآخر، كما لا يخفى.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّه عند تعارض بعض المفاهيم مع البعض الآخر لا ترجيح لواحد منهما على الآخر لو كان ثبوت كلّ منهما بضميمة مقدّمات الحكمة، كما في مفهوم الشرط ومفهوم الوصف.

نعم لو كان أحد المتعارضين ممّا ثبت بالدلالة اللفظية كما لا يبعد دعوى ذلك بالنسبة إلى مفهوم الغاية وكذا مفهوم الحصر، فالظاهر أنّه حينئذٍ لابدّ من ترجيحه على الآخر، لما مرّ من ترجيح العامّ على المطلق الراجع إلى تقديم التقييد على التخصيص.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٩٢.

دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، وحيث إنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ والتخصيص بوروده قبل حضور وقت العمل بالعامّ، فلذلك وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فإنّه ربّ عامّ نبوي وخاصّ عسكري، وقد احتمل الشيخ قدس سره[1] في الرسائل في ذلك ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون ناسخة لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتّصال كلّ عامّ بمخصّصه وقد خفيت علينا المخصّصات المتصلة ووصلت إلينا منفصلة.

ثالثها: أن تكون هي المخصّصات حقيقة، ولا يضرّ تأخّرها عن وقت العمل بالعامّ، لأنّ العمومات المتقدّمة لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الذي تكفّل المخصّص المنفصل بيانه، وإنّما تأخّر بيانه لمصلحة كانت هناك في التأخير، وإنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهراً إلى أن يرد المخصّص، فيكون مفاد العموم حكماً ظاهريّاً، ولا محذور في ذلك، فإنّ المحذور إنّما هو تأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ إذا كان مفاد العامّ حكماً واقعيّاً لا حكماً ظاهريّاً، هذا.

وقد قرّب الشيخ[2] الاحتمال الثالث واستبعد الاحتمال الأوّل، لاستلزامه كثرة النسخ، وكذا الاحتمال الثاني، لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن المتصلة

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٩١.

٢ ـ نفس المصدر.

واهتمام الرواة إلى حفظها، ولكنّه قرّب هذا الاحتمال المحقّق النائيني[١] على ما في التقريرات نظراً إلى أنّ كثيراً من المخصّصات المنفصلة المرويّة عن طرقنا عن الأئمّة عليهم السلام مرويّة عن العامّة بطرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتّصلة علينا بل احتمل استحالة الوجه الثالث بما أفاده فيها، هذا.

ولكنّ الظاهر عدم تماميّة شيء من الاحتمالات الثلاثة، بل الظاهر أنّ جميع الأحكام الإلهيّة والقوانين الشرعيّة من العموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، والناسخ والمنسوخ قد صدر تبليغها من الرسول الأكرم وبيّنها للناس في مدّة نبوّته التي تبلغ ثلاث وعشرين سنة، وإليه ينظر ما ذكره صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجّة الوداع ممّا يدلّ على أنّه نهى الناس عن كلّ شيء يقرّبهم إلى النار ويبعّدهم عن الجنّة، وأمرهم بكلّ شيء يقرّبهم إلى الجنّة ويباعدهم عن النار[٢]، وهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا في أنّ الأحكام التي بلغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد ضبطها وجمعها أمير المؤمنين صلوات اللّه وسلامه عليه في صحيفته، وأعلم الناس بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، لكنّهم أعرضوا عنه وزعموا استغنائهم بكتاب اللّه لأجل استيلاء الشياطين على أمورهم وتبعيّتهم لهم.

ودعوى: أنّه مع تبليغ الرسول جميع الأحكام كيف لم ينقلها الصحابة بأجمعها مع كثرتهم وشدّة مصاحبتهم، بل ما نقلوه وحدّثوه على تلامذتهم قليل من كثير لا مناسبة بينهما.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٣٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٤٥، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، الباب ١٢، الحديث ٢.

مدفوعة: بما أفاده أمير المؤمنينعليه السلام في جواب سليم بن قيس من تقسيم الصحابة إلى أربع طوائف، وتفصيل القضيّة: أنّه حكى أبان عن سليم قال: قلت يا أمير المؤمنين إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن، ومن الرواية عن النبيصلى الله عليه وآله وسلم ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، ومن الأحاديث عن النبيصلى الله عليه وآله وسلم تخالف الذي سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلك باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم متعمّدين ويفسّرون القرآن برأيهم؟ قال: فأقبل عليعليه السلام فقال لي: «يا سليم قد سألت فافهم الجواب: إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وخاصّاً وعامّاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم على عهده حتّى قام خطيباً فقال: أيّها الناس قد كثرت عليَّ الكذّابة، فمن كذب عليَّ متعمّداً فليتبوّء مقعده من النار، ثمّ كذب عليه من بعده حتّى توفّي رحمة الله على نبيّ الرحمة وصلّى الله عليه وآله، وإنّما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام لا يتأثّم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم متعمّداً، فلو علم المسلمون أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا: هذا صاحب رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم رآه وسمع منه، وهو لا يكذب ولا يستحلّ الكذب على رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر ووصفهم، بما وصفهم فقال الله عزّوجلّ: ﴿وَإِذَا رَأَيتَهُم تُعجِبُكَ أَجسَامُهُم وَإِن يَقُولُوا تَسمَع لِقَولِهِم﴾[1] ثمّ بقوا بعده وتقرّبوا إلى أئمّة

---

١ ـ المنافقون (٦٣): ٤.

الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك في الدنيا إلاّ من عصم الله، فهذا أوّل الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله ﷺ فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمّد كذباً وهو في يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ، فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثمّ أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسول الله بغضاً للكذب وتخوّفاً من الله وتعظيماً لرسوله ﷺ ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمعه ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأنّ أمر رسول الله ﷺ ونهيه مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وعامّ وخاصّ ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان: كلام خاصّ وكلام عامّ مثل القرآن يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به وما عنى به رسول الله ﷺ وليس كلّ أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا يستفهم حتّى أن كانوا يحبّون أن يجيء الطارئ (أي الغريب الذي أتاه عن قريب من غير أُنس به وبكلامه) والأعرابي فيسأل رسول الله ﷺ حتّى يسمعوا منه، وكنت أدخل

على رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم كلّ يوم دخلة وكلّ ليلة دخلة، فيخلّيني فيها أدور معه حيث دار وقد علم أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، وربّما كان ذلك في منزلي يأتيني رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا دخلت عليه في بعض منازله خلا بي وأقام نساءه، فلم يبق غيري وغيره، وإذا أتاني للخلوة في بيتي لم تقم من عندنا فاطمة ولا أحد من ابني وإذا سألته أجابني، وإذا سكت أو نفدت مسائلي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّا أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها بخطّي، ودعا اللّه أن يفهمني إيّاها ويحفظني، فما نسيت آية من كتاب اللّه منذ حفظتها وعلّمني تأويلها فحفظته وأملاه عليَّ فكتبته، وما ترك شيئاً علّمه اللّه من حلال وحرام أو أمر ونهي أو طاعة ومعصية كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّا وقد علّمنيه وحفظته، ولم أنس منه حرفاً واحداً...»[1] إلى آخر الحديث.

وقد انقدح ممّا ذكرنا: أنّ ما نراه من المخصّصات المنفصلة الصادرة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام كلّها قد صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكانت مضبوطة محفوظة عند أمير المؤمنين عليه السلام. غاية الأمر أنّ إعراض الناس وعدم مساعدة المحيط أوجب تأخير بيانه الثانوي.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّه يمكن أن يقال باستفادة أحكام جميع الفروع من الأحكام الكلّية التي بلّغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. غاية الأمر اختلاف الناس في الاستفادة وعدمها، وما بيّنه الأئمة المعصومون ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ هو ما فهموه من تلك الخطابات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. غاية الأمر قصور

---

١ ـ كتاب سليم بن قيس الكوفي: ١٨١.

أفهام الناس عن الوصول إليها وإدراكها.

وكيف كان: فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا من صدور جميع الأحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبليغه صلى الله عليه وآله وسلم لها إلى الناس، وحينئذٍ فلا يلزم من الالتزام بالتخصيص في تلك المخصّصات الكثيرة تأخير البيان عن وقت العمل أصلاً، فتدبّر جيّداً.

إذا عرفت ذلك: يقع الكلام فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ في ترجيح الأوّل على الثاني أو العكس، وقد ذهب إلى كلّ فريق، ولابدّ قبل الورد في المطلب من بيان أنّ محلّ الكلام يختص بمجرّد دوران الأمر بينهما مع قطع النظر عن وجود ما يدلّ بظاهره على ترجيح أحد الأمرين.

فما أفاده المحقّق النائيني ـ من تقدّم التخصيص على النسخ نظراً إلى أنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ[1] ـ كأنّه خروج عن محلّ البحث، إذ حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ متفرّعة على ثبوت كون المشكوك في المقام خاصّاً لا نسخاً، ضرورة أنّه مع كونه نسخاً لا يبقى مجال لهذه الدعوى، مع أنّه أوّل الكلام.

وبالجملة: فليس الكلام في تقدّم الخاصّ على العامّ حتّى يدفع بما ذكر، بل الكلام في تقدّم التخصيص على النسخ وتأخّره عنه، وما أفاده لا يفيد كونه خاصّاً لا نسخاً، كما لايخفى.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٣٨.

وجوه ورود العامّ والخاصّ والدوران بين النسخ والتخصيص

وكيف كان فصور الدوران ثلاث:

إحداها: ما إذا كان العامّ متقدّماً، ودار أمر المتأخّر بين كونه نسخاً أو تخصيصاً لاحتمال كون العموم حكماً ظاهريّاً والخاصّ حكماً واقعياً، فلا محذور في تأخير بيانه عن وقت العمل.

ثانيتها: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً والعامّ متأخّراً، ودار الأمر بين تخصيصه وكونه ناسخاً للخاصّ.

ثالثتها: ما إذا ورد عامّ وخاصّ ولم يعلم المتقدّم منهما عن المتأخّر، ودار الأمر بين النسخ والتخصيص.

ثمّ إنّ استمرار الحكم زماناً قد يستفاد من إطلاق الدليل، وقد يستفاد من عمومه الراجع إلى كلّ ما وجد وكان فرداً له، وهو الذي يعبّر عنه بالقضيّة الحقيقيّة، وقد يستفاد من الدليل اللفظي كقوله عليه السلام: «**حلال محمّد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة وحرامه صلى الله عليه وآله وسلم حرام إلى يوم القيامة**»[1]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**حكمي على الأوّلين حكمي على الآخرين**»[2]. ونظائرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صورة الدوران بين النسخ والتخصيص من قبيل الصورة الأُولى من الصور الثلاثة المتقدّمة التي هي عبارة عن تقدّم العامّ ودوران الأمر في المتأخّر بينهما، وفرض استفادة الاستمرار الزماني من إطلاق

---

١ ـ الكافي ١: ٥٨ / ١٩.

٢ ـ أُنظر الكافي ٥: ١٨ / ١، وفيه: «لأنّ حكم الله في الأوّلين والآخرين... سواء».

الدليل، فقد يقال فيها: بأنّ مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخصيص والتقييد، وحيث قد رجّح الثاني على الأوّل هناك فلابدّ من الالتزام هنا أيضاً بتقديم النسخ على التخصيص.

ولكنّه يرد عليه بأنّ ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنّما هو فيما إذا كان العامّ والمطلق متنافيين بأنفسهما ولم يكن في البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائراً بين ترجيح العامّ وتقييد المطلق وبين العكس كقوله: «أكرم العلماء»، مع قوله: «لا تكرم الفاسق». وهنا لا منافاة بين العامّ والمطلق أصلاً، بل التعاند بينهما إنّما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين: كونه مخصّصاً للعامّ، ومقيّداً للمطلق، ولا دليل على ترجيح شيء منهما على الآخر بعد كون كلّ واحد منهما دليلاً تامّاً، بخلاف ما هناك، فإنّ التعارض من أوّل الأمر كان بين العامّ الذي هو ذو لسان، وبين المطلق الذي هو ألكن، ومن الواضح أنّه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان، كما لايخفى.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّ الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتقييد معاً وبين التقييد فقط، ضرورة أنّه مع التخصيص لابدّ من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامي الدالّ على الاستمرار الزماني أيضاً، وهذا بخلاف العكس.

ومن الواضح أنّه مع كون الأمر هكذا لا مجال للإشكال في ترجيح التقييد، كما هو واضح، هذا.

ويرد عليه: منع كون التخصيص مستلزماً للتقييد أيضاً، ضرورة أنّه بالتخصيص يستكشف عدم كون مورد الخاصّ مراداً من أوّل الأمر، ومعه لا يكون الدليل الدالّ على الاستمرار الزماني شاملاً له من رأس، لعدم كونه موضوعاً له، ضرورة أنّ موضوعه هو الحكم الثابت في زمان، كما لايخفى، هذا.

وقد يقال في المقام أيضاً: بأنّ العلم الإجمالي بالتخصيص أو النسخ يرجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ عدم ثبوت حكم العامّ بالنسبة إلى مورد الخاصّ بعد ورود الخاصّ متيقّن على أيّ تقدير، سواء كان على نحو التخصيص أو النسخ، وثبوته بالنسبة إلى مورده قبل وروده مشكوك، لأنّها تتفرّع على كونه نسخاً وهو غير معلوم. فالأمر يدور بين الأقلّ المتيقّن والأكثر المشكوك، وبه ينحلّ العلم الإجمالي، ومقتضى جريان البراءة في المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العامّ، وحينئذٍ تتحقّق نتيجة التخصيص.

وبعبارة أُخرى: مقتضى العلم الإجمالي بالتخصيص أو النسخ هو ترجيح الأوّل على الثاني، لما عرفت، هذا.

ويدفعه ما أشرنا إليه مراراً من أنّ ما يكون مقوّماً للعلم الإجمالي من الاحتمالين لا يمكن أن يكون العلم الإجمالي الذي قوامه به سبباً لإفنائه.

وبعبارة أُخرى: لا يمكن أن يصير العلم الإجمالي سبباً لارتفاعه وانقلابه إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون الشيء سبباً لارتفاع نفسه. فدعوى أنّ العلم الإجمالي بالتخصيص والنسخ يتولّد منه تعيّن التخصيص ممّا لا ينبغي الإصغاء إليه.

هذا كلّه إذا كان الاستمرار الزماني مستفاداً من الإطلاق المقامي، وأمّا لو فرض كونه مدلولاً عليه بالعموم الراجع إلى القضيّة الحقيقيّة، ودار الأمر بين تخصيصه وتخصيص العموم، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزماني، لأنّ الأمر وإن كان دائراً بين التخصيصين، إلّا أنّه لمّا كان النسخ الذي مرجعه إلى تخصيص العموم الدالّ على الاستمرار الزماني مستلزماً لقلّة التخصيص، بخلاف تخصيص العموم، فالترجيح معه، كما هو ظاهر.

كما أنّـه لو كان الاستمرار الزماني مستفاداً من الدليل اللـفظي فـإن قـلنا بدلالتـه على العموم نظراً إلى أنّ المفرد المضاف يفيد العـموم، فـحكمـه حكـم الصورة السابقـة التي يستفاد الاستمرار الزماني فيها من العموم، وإن لم نقل بذلك فحكمـه حكم الصورة التي يستفاد الاستمرار من الإطلاق، كما لا يخفى.

هذا كلّـه فيما إذا كان العامّ متقدّماً والخاصّ المردّد متأخّراً.

وأمّا في الصورة الثانيـة التي هي عكس هذه الصورة، فإن كان الاستمرار مستفاداً من الإطلاق فالظاهر ترجيح التخصيص على النسخ، لأنّ النسخ وإن كان مرجعـه حينئذٍ إلى تقيـيد الإطلاق المقامي الدالّ على استمرار الزمان، وقد قلنا: إنّ التقيـيد مقدّم على التخصيص، إلّا أنّ ذلك إنّما هـو فيما إذا كان النسبـة بـين الدليلين العموم مـن وجـه كقولـه: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفاسق».

وأمّا لو كانت النسبـة بين الدليلين العموم مطلقاً ـ كما هنا ـ فالظاهر ترجيح التخصيص على التقيـيد، لأنّـه لا يلاحظ في العامّ والخاصّ قوّة الدلالـة وضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من أنّ بناء العقلاء على تقديم الخاصّ على العامّ من دون فرق بين كونـه متقدّماً عليـه أو متأخّراً عنـه.

وأمّا لـو كان الاستمرار مستفاداً مـن العموم الثابت للخاصّ لكونـه قضيّـة حقيقيّـة، فلا إشكال هنا في التخصيص أصلاً، لقوّة دلالـة الخاصّ عـلى ثـبوت الحكم لمورده حتّى بعد ورود العامّ، فلابدّ من أن يكون مخصّصاً لـه، كما لا يخفى.

كما أنّـه لو كان الاستمرار مستفاداً من الدليل اللفظي لابـدّ مـن تـرجـيح التخصيص، لأنّ الخاصّ وإن لم يكن قويّاً من حيث هو، إلّا أنّـه يـتقوّى بـذلك الدليل اللفظي الذي يدلّ على استمرار حكـمـه حـتّى بـعد ورود العـامّ، ومـعـه يخصّص العامّ لا محالـة، هذا في الصورة الثانيـة.

وأمّا في الصورة الثالثة التي دار الأمر بين النسخ والتخصيص ولم يعلم المتقدّم من العامّ والخاصّ عن المتأخّر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أيضاً، لغلبته وندرة النسخ.

ودعوى أنّ هذه الغلبة لا تصلح للترجيح، مدفوعة بمنع ذلك واستلزامه لعدم كون الغلبة مرجّحة في شيء من الموارد، لأنّ هذه الغلبة من الأفراد الظاهرة لها، كيف وندرة النسخ تجد لا يكاد يتعدّى عن الموارد القليلة المحصورة، وأمّا التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ»، واحتمال النسخ بعد تحقّق هذه الغلبة أضعف من الاحتمال الذي لا يعتني به العقلاء في الشبهة غير المحصورة، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وحمل الأمر على الاستحباب

ومن الموارد التي قيل باندراجها في الأظهر والظاهر ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق وحمل الأمر في الطرف الآخر على الاستحباب وكون المأمور به أفضل الأفراد، أو حمل النهي فيه على الكراهة وكون المنهي أخسّ الأفراد وأنقصها. كما إذا دار الأمر بين تقييد قوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة»، وبين حمل قوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب، وكون عتق الرقبة المؤمنة أفضل، أو حمل قوله: «إن ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة» على الكراهة، وكون عتق الرقبة الكافرة أبغض.

فالذي حكاه سيّدنا الأُستاذ دام بقاءه عن شيخه المحقّق الحائري قدس سره في هذا الفرض أنّه قال: وممّا يصعب عليّ حمل المطلقات الواردة في مقام البيان

على المقيّد وتقييدها بدليله مع اشتهار استعمال الأوامر في الاستحباب، والنواهي في الكراهة، خصوصاً بملاحظة ما أفاده صاحب المعالم[١] في باب شيوع استعمال الأوامر في المستحبّات، هذا.

ولكن ذكر الأُستاذ أنّ المطلقات على قسمين: قسم ورد في مقابل من يسأل عن حكم المسألة والواقعة لأجل ابتلائه بها، ومنظوره السؤال عن حكمها ثمّ العمل على طبق الحكم الصادر عن المعصومعليه‌السلام في تلك الواقعة، وقسم آخر يصدر لغرض الضبط، كما إذا كان السائل مثل زرارة ممّن كان غرضه من السؤال استفادة حكم الواقعة لأجل ضبطه لمن يأتي بعده ممّن لا يكاد تصل يده إلى منبع العلم ومعدن الوحي. وما أفاده المحقّق الحائريقدس‌سره إنّما يتمّ في خصوص القسم الأوّل، وأمّا في القسم الثاني فلا، كما لا يخفى.

هذا كلّه إنّما هو بالنسبة إلى الدليلين اللذين كان أحدهما نصّاً أو أظهر والآخر ظاهراً.

---

١ ـ معالم الدين: ٥٣.

القول

فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما التباين

وأمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، بأن كان هنا عامّ مثلاً وخاصّان كقوله: أكرم العلماء، ولا تكرم النحويين منهم، ولا تكرم الصرفيين منهم، فإنّ النسبة بين كلّ من الأخيرين مع الأوّل هو العموم والخصوص مطلقاً، والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: أنّه هل العامّ يلاحظ مع كلّ من المخصّصين قبل تخصيصه بالآخر بحيث يكون الخاصّان في عرض واحد، أو أنّه يخصّص بواحد منهما ثمّ تلاحظ النسبة بعد التخصيص بينه وبين الخاصّ الآخر؟ وربّما تنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه كما في المثال، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بقوله: «لا تكرم الصرفيّين منهم»، يرجع إلى وجوب إكرام العالم الغير الصرفي. ومن المعلوم أنّ النسبة بين العالم الغير الصرفي وبين العالم النحوي عموم من وجه، لأنّه قد يكون النحوي صرفيّاً، وقد لا يكون العالم الصرفي نحوياً، وقد يكون النحوي غير صرفي، ومورد الاجتماع العالم الصرفي النحوي.

ثانيهما: أنّه لو فرض كون الخاصّان في عرض واحد، ولكن كان تخصيص العامّ بهما مستهجناً أو مستلزماً للاستيعاب وبقاء العامّ بلا مورد، فهل المعارضة

حينئذٍ بين العامّ ومجموع الخاصّين كما اختاره الشيخ[1] وتبعه غير واحد من المحققين المتأخّرين عنه[2]، أو أنّ المعارضة بين نفس الخاصّين، كما هو الأقوى لما يأتي؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فمحصّله أنّه لا مجال لتوهّم تقديم أحد الخاصّين على الآخر بعد اتّحادهما في النسبة مع العامّ، خصوصاً إذا لم يعلم المتقدّم منهما صدوراً عن المتأخّر، كما هو الغالب، ولا ينبغي توهّم الخلاف فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيّين، لأنّه لا وجه لتقديم ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

نعم لو كان أحدهما دليلاً لبّياً كالدليل العقلي الذي يكون كالقرينة المتصلة بالكلام، بحيث لم يكن يستفاد من العامّ عند صدوره من المتكلّم إلّا العموم المحدود بما دلّ عليه العقل، كما أنّه لو فرض أنّه لا يستفاد عند العقلاء من قوله: «أكرم العلماء» إلّا وجوب إكرام العدول منهم، فلا شبهة حينئذٍ في أنّه لابدّ من ملاحظته بعد التخصيص بدليل العقل مع الخاصّ الآخر، بل لا يصدق عليه التخصيص وانقلاب النسبة، كما لايخفى، هذا.

ولو لم يكن الدليل اللبّي كالقرينة المتّصلة كالإجماع ونحوه، فلا ترجيح له على الخاصّ اللفظي أصلاً، لعين ما ذكر في الدليلين اللفظيين.

نعم حكى سيّدنا الأُستاذ دام بقاءه عن شيخه المحقّق الحائري قدس سره أنّه بعد اختياره في كتاب الدرر ما ذكرنا[3] عدل عنه في مجلس الدرس وفصّل بين

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٩٤ ـ ٧٩٥.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٥١٦، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٤٣.

٣ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٨٢.

المخصّص اللفظي واللبّي مطلقاً، وقدّم التخصيص باللبّي كذلك على التخصيص باللفظي، نظراً إلى أنّ المخصّص اللفظي مانع عن حجّية ظهور العامّ، والمخصّص اللبّي من تتمّة المقتضي، لا أنّه مانع، هذا.

ولكنّه يرد عليه: عدم الفرق بينهما أصلاً؛ لا في أنّه بعد ملاحظة الخاصّ يستكشف تضييق دائرة المراد الجدّي من أوّل الأمر وأنّ صدور العامّ كان بنحو التقنين وإفادة الحكم على النحو الكلّي، ولا في أنّه قبل العثور على المخصّص لفظياً كان أو لبّياً تكون أصالة العموم متّبعة، وبعد الظفر عليه يرفع اليد عنه، فلا فرق بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: فقد عرفت[1] أنّه ذهب الشيخ إلى وقوع التعارض مع مجموع الخاصّين، نظراً إلى أنّ تخصيص العامّ بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، ولكنّه لا وجه له، لأنّ مجموع الخاصّين لا يكون أمراً ورائهما، والمفروض أنّه لا معارضة لشيء منهما مع العامّ، فلا وجه لترتيب أحكام المتعارضين عليه وعليهما.

غاية الأمر أنّه حيث لا يمكن تخصيص العامّ بمجموعهما يرجع ذلك إلى عدم إمكان الجمع بين الخاصّين، لا من حيث أنفسهما، بل من جهة تخصيص العامّ بهما، فيقع التعارض بينهما تعارضاً عرضياً، ولابدّ من المعاملة مع الخاصّين حينئذٍ معاملة المتعارضين.

وحينئذٍ: فإن قلنا بعدم اختصاص الأخبار العلاجيّة بالتعارض الذاتي وشمولها للتعارض العرضي أيضاً، فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

فيها، وإن قلنا بعدم شمولها لـه، فلابدّ من الرجوع إلى ما تـقتضيـه القـاعدة فـي المتعارضين مع قطع النظر عن تلك الأخبار من السقوط على ما هو التحقيق، أو التخيير كما سيأتي.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا من وقوع التعارض بين الخاصّين إنّما هو فيما لو لم يعلم بثبوت الملازمـة بينهما.

وأمّا مع العلم بها فتارةً يعلم بعدم اختلاف موردهما من حيث الحكم وثبوت الملازمـة بين موردهما فقط، كما إذا علم في المثال المتقدّم بأنّـه لو كان إكـرام النحويّين من العلماء حراماً لكان إكرام الصرفيّين منهم أيضاً كذلك.

وأُخرى يعلم بعدم الاختلاف بين جميع أفراد العامّ من حيث الحكم أصلاً، كما إذا علم بأنّ حكم إكرام جميع أفراد العلماء واحد وأنّـه إن كان الإكرام واجباً فهو واجب في الجميع، وإن كان حراماً كذلك، وهكذا.

ففي الأوّل يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد منهما.

وفي الثاني يقع التعارض بين الجميع، العامّ مع كلّ واحد منهما، وهو مـع الآخر، كما لايخفى.

هذا كلّـه إذا كانت النسبـة بين الخاصّين التباين كما فيما عرفت من المثال وإن كان لايخلو عن المنع.

إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم وخصوص مطلق

وأمّا لو كانت النسبـة بين الخـاصّين أيـضاً العـموم والخـصوص مـطلقاً، كالنسبـة بين كلّ واحد منهما مع العامّ كقولـه: أكرم العلماء، ولا تكرم النحويـين منهم، ولا تكرم الكوفيّين من النحويـين، فقد ذكر المحقّق النائيني قدّس سرّه على ما في

التقريرات أنّ حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معاملـة المتعارضين[1].

والتحقيق أن يقال: إنّ لهذا الفرض صوراً متعدّدة، فإنّـه قد يكون الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إثباتاً أو نفياً، وقد يكونان متخالفين، وعلى التقديرين قد يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما التخصيص المستهجن بمعنى استلزام التخصيص بكلّ ذلك، وقد لا يلزم التخصيص المستهجن إلّا من التخصيص بالخاصّ دون الأخصّ، وقد لا يلزم من شيء منهما، ومرجعه إلى عدم لزوم التخصيص المستهجن من التخصيص بالخاصّ، ضرورة أنّـه مع عدم استلزامه ذلك يكون عدم استلزامه من التخصيص بالأخصّ بطريق أولى، ثمّ إنّـه في صورة اختلاف الخاصّين من حيث الحكم قد يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وقد لا يلزم.

وتفصيل حكم هذه الصور أن يقال: إذا كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم ولم يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما الاستهجان، فلا محيص عن تخصيص العامّ بهما، فيقال في المثال المذكور بوجوب إكرام العلماء غير النحويّين مطلقاً؛ كوفيّين كانوا أو بصريّين مثلاً.

وإن لزم منـه الاستهجان فتارةً يلزم الاستهجان من التخصيص بالخاصّ فقط دون الأخصّ، فاللازم حينئذٍ تخصيص الخاصّ بالأخصّ ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، لأنّـه الطريق المنحصر لرفع الاستهجان، ومع إمكان ذلك لا

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٤٣.

وجه لطرح الخاصّ، فإنّ الطرح إنّما هو مع عدم إمكان الجمع المقبول عند العقلاء، وما ذكرنا مورد لقبولهم، كما لايخفى.

وأُخرى يلزم الاستهجان من التخصيص بكلّ منهما، غاية الأمر أنّ التخصيص بالأخصّ أقلّ استهجاناً من التخصيص بالخاصّ، فالعامّ حينئذٍ يعارض مع كلّ واحد منهما، ولابدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجيّة.

هذا كلّه مع عدم إحراز اتّحاد الحكم في الخاصّين من اتّحاد السبب أو من غيره.

وأمّا مع إحرازه فلا محالة يكون الأخصّ مخصّصاً للخاصّ، وهو بعد تخصيصه به يخصّص العامّ الفوقاني من دون فرق بين عدم لزوم الاستهجان من تخصيصه به قبل تخصيصه بالأخصّ أو لزومه، كما لايخفى. هذا في المتوافقين.

وأمّا الخاصّان المتخالفان من حيث الحكم كقوله: أكرم العلماء ولا تكرم النحويين منهم، ويستحبّ إكرام الكوفيين من النحويين، فإن لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان فاللازم تخصيصه به، ثمّ تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص به، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه به فيقع التعارض بين الخاصّين، وبعد إعمال قواعد التعارض وترجيح أحد الخاصّين يخصّص العامّ بما رجّح إن لم يلزم من تخصيصه به الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بين مجموع الأدلّة العامّ وكلّ واحد من الخاصّين، ولابدّ معها من معاملة المتعارضات، كما لايخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا من اختلاف حكم الصور أنّ ما أطلقه المحقّق النائيني على ما عرفت ليس بإطلاقه صحيحاً.

إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم من وجه

وأمّا إذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص من وجه، كقوله: أكرم العلماء، ولا تكرم النحويين من العلماء، ولا تكرم الفسّاق منهم، فإن كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إيجاباً وسلباً كما في المثال، فلا شبهة في تخصيص العامّ بكليهما إن لم يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بين الخاصّين على حسب ما اخترناه في الصورة الأُولى.

وإن كانا مختلفين من حيث الإيجاب والسلب، كما إذا كان الخاصّ الثاني هو قوله: يستحب إكرام الفسّاق من العلماء، فهنا أدلّة ثلاث، بعضها يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء، وثانيها على حرمة إكرام النحويين منهم، وثالثها على استحباب إكرام الفسّاق من العلماء.

ولا ريب في لزوم تخصيص العامّ بكلّ منهما بالنسبة إلى مورد افتراقهما، فإنّه لا شبهة في تخصيص العامّ بالنحوي العادل، وكذا بالفاسق الغير النحوي، وإنّما الإشكال في النحوي الفاسق حيث يدلّ العامّ على وجوب إكرامه، وأحد الخاصّين على حرمته، والآخر على استحبابه، ولابدّ من رعاية قواعد التعارض بين الجميع في النحوي الفاسق، لأنّ العامّ وإن كانت نسبته مع كلا الخاصّين العموم المطلق، إلّا أنّه بعد تخصيصه بمورد الافتراق من كلّ من الخاصّين تصير نسبته مع الخاصّ الآخر العموم من وجه، فإنّه بعد تخصيصه بالنحوي العادل تصير النسبة بين العامّ حينئذٍ وبين قوله: لا تكرم الفسّاق منهم العموم من وجه، كما أنّه بعد تخصيصه بالفاسق الغير النحوي تصير النسبة بين العامّ

وبين قوله: لا تكرم النحويين من العلماء العموم من وجه أيضاً، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا ورد عامّ وخاصّان، وقد عرفت أنّ صوره ثلاث.

إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ

وأمّا الصورة الرابعة: فهو ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ، فإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق، كما إذا ورد بعد قوله: أكرم النحويّين، ولا تكرم الصرفيين، قوله: ويستحبّ إكرام النحوي غير الصرفي، فإنّه حينئذٍ يختصّ قوله: لا تكرم النحويّين بالنحويّين، من الصرفيين فتنقلب النسبة بينه وبين قوله: لا تكرم الصرفيّين إلى العموم المطلق، وإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامّين إلى التباين، كما هو واضح.

إذا ورد عامّان متباينان وخاصّ

والصورة الخامسة: ماإذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يرد دليل يوجب انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، وقد يوجب انقلابهما إلى العموم من وجه.

فالأوّل كقوله: أكرم العلماء، وقوله: لا تكرم العلماء، ثمّ ورد دليل ثالث وخرج عدول العلماء عن قوله: لا تكرمهم، فإنّه حينئذٍ تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

والثاني: كما إذا ورد في المثال دليل رابع وخصّ قوله: أكرم العلماء، بالفقهاء، فإنّ النسبة بينه بعد تخصيصه بالفقهاء وبين قوله: لا تكرم العلماء بعد تخصيصه بماعدا العدول هو العموم من وجه، كما هو واضح.

الفصل السادس

في عدم شمول أخبار العلاج للعامّين من وجه

قد عرفت[١] أنّ موضوع البحث في المقام هو الخبران المتعارضان، وأنّ الروايات الواردة في هذا الباب موردها هو المتعارضان أو المختلفان عنواناً أو مصداقاً، بمعنى أنّه ورد في بعضها عنوان الاختلاف والمختلفين، وفي بعضها مصداق هذا العنوان، مثل ما ورد في بعضها من قول السائل في بيان الخبرين الواردين: «أحدهما يأمر والآخر ينهى»[٢].

ولا إشكال في تحقّق هذين العنوانين في الدليلين المتعارضين، مثل ما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام جميع العلماء، والآخر على حرمة إكرام جميعهم.

كما أنّه لا إشكال في عدم تحقّقهما في مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم الجهّال، ولا في عدمه في العموم والخصوص المطلق إذا كان بينهما جمع عقلائي بحيث لم يكن تخصيصه به مستهجناً ولم يعدّ عندهم من المتعارضين.

إنّما الإشكال في العامّ والخاصّ المطلق مع عدم كون الجمع بينهما مقبولاً عند العقلاء، وكذا في العموم والخصوص من وجه، وكذا في المتعارضين بالعرض، كما في الدليلين اللذين علم بكذب أحدهما من غير أن يكونا بأنفسهما متناقضين، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة، يوم الجمعة ودليل آخر

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣١٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥.

على وجوب صلاة الظهر ذلك اليوم، وعلم بعدم كون الواجب منهما إلّا واحداً، وكما فيما إذا ورد عامّ وخاصّان متباينان مثلاً وكان تخصيصه بكليهما مستلزماً للاستهجان، فإنّك عرفت في الفصل المتقدّم أنّ التعارض إنّما هو بين الخاصّين لا بينهما وبين العامّ.

غاية الأمر أنّ التعارض بينهما تعارض عرضي، لعدم تناقضهما في حدّ نفسهما أصلاً، وكذا الإشكال في المتعارضين بلازمهما بأن لم يكن الدليلان متعارضين أصلاً إلّا من حيث لازم مدلولهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الظاهر شمول تلك الأخبار الواردة في المتعارضين أو المختلفين للعامّ والخاصّ المطلق اللذين لم يكن بينهما جمع عقلائي مقبول عندهم، وذلك لأنّه بعدما لم يكن الجمع بينهما مقبولاً عند العقلاء فلا محالة يكونان عندهم متعارضين، وقد عرفت سابقاً[1] أنّ المرجع في تشخيص هذا العنوان كسائر العناوين المأخوذة موضوعاً للأحكام الشرعيّة هو العرف والعقلاء، والمفروض أنّهم يرونهما متعارضين.

وأمّا العامّان من وجه فالظاهر عدم شمول تلك الأخبار لهما، لعدم كونهما متعارضين عند العقلاء بعد كونهما عنوانين متغايرين متعلّقين للحكم. غاية الأمر أنّه اتّفق اجتماع ذلكما العنوانين في بعض الموارد.

هذا مضافاً إلى أنّ الجواب الوارد فيها بطرح ما خالف الكتاب، أو ما وافق العامّة يشهد بخروج العامّين من وجه، لأنّه لا وجه لطرح شيء منهما. غاية الأمر إخراج مورد الاجتماع عن تحت واحد منهما لا طرحه بالكلّية،

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٢٣.

وإذا لم يكن العامّان من غير وجه مشمولاً لتلك الأخبار فعدم شمولهما للمتعارضين بالعرض بكلا قسميه وكذا للمتعارضين باللازم بطريق أولى، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يظهر من تقريرات المحقّق النائيني تَدِّسُّ في آخر هذا الباب أنّه التزم بشمول الأخبار العلاجيّة للعامّين من وجه أيضاً، ولكنّ الفاضل المقرّر ذكر قبل ذلك في الحاشية أنّ عنوان المخالفة ظاهر في المخالفة بالتباين، ولا يشمل العامّين من وجه[1]. فإن كان هذا أيضاً تقريراً لشيخه تَدِّسُّ ولم يكن من عند نفسه يلزم التهافت والمناقضة في كلامه تَدِّسُّ، كما لا يخفى.

هل المرجّحات جارية في العامّين من وجه أم لا؟

وكيف كان: فعلى تقدير الشمول فهل يجري فيه جميع المرجّحات الصدوريّة والجهتيّة والمضمونيّة، أو يختصّ بخصوص الأخيرتين ولا يجوز الرجوع فيهما إلى المرجّحات الصدوريّة؟ صرّح المحقّق النائيني بالثاني، واستدلّ عليه: بأنّ التعارض في العامّين من وجه إنّما يكون في بعض مدلولهما وهو مادّة الاجتماع فقط. ومع هذا الفرض لا وجه للرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة، لأنّه إن أُريد من الرجوع إليها طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق مثلاً، فهو ممّا لا وجه له، لأنّه لا معارض له في مادّة الافتراق، وإن أُريد طرحه في خصوص مادّة الاجتماع فهو غير ممكن، لأنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعيض من حيث الصدور.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٩٣، الهامش ١.

ودعوى أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع ـ كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة ـ واضحة الفساد؛ لأنّ الانحلال في تلك القضايا لا يقتضي تعدّد الرواية بل ليس في البين إلّا رواية واحدة، كما لا يخفى[1]، انتهى ملخّص ما أفاده على ما في التقريرات.

ويرد عليه: أنّ دعوى عدم إمكان التبعيض إن كان المراد منها عدم إمكانه عقلاً فهي ممنوعة في محيط التشريع والتعبّد، ضرورة أنّه لا مانع في ذلك المحيط من التعبّد بمثل ذلك.

ألا ترى أنّه من المسلّم عندهم عدم حجّية الأُصول المثبتة، ومرجعها إلى عدم ثبوت اللوازم والملزومات العقليّة والعاديّة، مع أنّ التفكيك بينهما في عالم التكوين مخالف مع فرض اللزوم، وكذا التعبّد بأحد المتلازمين لا يستلزم التعبّد بالآخر وإن كانا متلازمين في الواقع، فالتعبّد بصدور الخبر الواحد من جهة دون أُخرى لا مانع منه في محيط التشريع وإن كان بحسب الواقع إمّا صادراً بتمامه وإمّا غير صادر كذلك.

وإن كان المراد منها عدم إمكانه عرفاً ومرجعه إلى كونه خلاف ظاهر الأخبار العلاجية الدالّة على طرح الخبر المرجوح، لأنّ المنسبق إلى الذهن منها هو طرح الخبر المرجوح في تمام مدلوله، فنقول: لا نسلّم كون الترجيح في المتعارضين بالعموم والخصوص من وجه مرجعه إلى ذلك، لأنّ الأخذ بالراجح منهما لا يلازم الحكم بعدم صدور الآخر، بل يمكن أن يكون صادراً.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٩٢ ـ ٧٩٤.

غاية الأمر أنّ الراوي لم يتحفّظ قيده المخرج له عن المعارضة مع الآخر. والدليل عليه هو أنّ المرجّح هو مثل الأوثقيّة، فإنّ هذه الصفة تقتضي كون المتّصف بها متحفّظاً في مقام أخذ الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام بحيث لم يغب عن ذهنه الخصوصيّات المأخوذة والقيود المذكورة. فترجيح مثل قوله: «أكرم العلماء» مرجعه إلى كون من يجب إكرامه هو العالم بدون خصوصية أُخرى، فقوله: «لا تكرم الفسّاق» حينئذٍ يكون على تقدير الصدور مشتملاً على قيد، وهو عدم كونهم من العلماء، فترجيح الأوّل عليه لا يقتضي الحكم بعدم صدوره من رأس، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الفصول التي عقدناها إلى هنا كلّها تحوم حول تشخيص عنوان المتعارضين الذي هو الموضوع في هذا الكتاب، وبعدها لابدّ من الورود في المباحث والمقاصد ونقول: يقع الكلام فيما يتعلّق بذلك العنوان من الأحكام في ضمن مقصدين:

المقصد الأوّل

في الخبرين المتعارضين المتكافئين

بحيث لم تكن مزيّـة وترجيـح فـي البيـن

والكلام في ذلك قد يقع في حكمهما في نظر العقل، وقد يقع فيما يستفاد من الأخبار الواردة في هذا الباب بالنسبـة إلى المتكافئين، وعلى التقدير الأوّل تارةً يبحث فيهما بناءً على كون الوجـه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء كما عرفت أنّـه الموافق للتحقيق، وأُخرى يبحث في حكمهما بناءً على دلالـة الدليـل الشـرعي على اعتبار خبر الواحد. وعلى التقديرين تارة يتكلّم في ذلك بناءً على الطريقيّـة والكاشفيّـة، وأُخرى بناءً على الموضوعيّـة والسببيّـة.

مقتضى الأصل بناءً على الطريقيّة

فنقول: لو كان الوجـه في اعتبار الخبر هو سيرة العقلاء وبنائهم عملاً على الاعتماد على قول المخبر إذا كان موثوقاً ومورداً للاطمئنان، فمع التعارض وعدم المزيّـة لا محيص عن القول بتساقطهما وعدم حجّيـة واحد منهما فـي مـدلولـه المطابقي، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّـه لا خفاء في أنّ اعتبار الخبر عـند العـقلاء إنّـما هـو لأجـل كاشفيّتـه عن الواقع وإراءتـه لـه وأماريّتـه بالنسبـة إليـه. ومن الواضح أنّ الإراءة والكشف إنّما هو مع عدم ابتلائـه بمعارض مماثل أو أقوى، ضرورة أنّـه مع هذا الابتلاء يتردّد الطريق والكاشف بينهما، إذ لا يعقل كون كلّ واحد منهما مع وجود الآخر كاشفاً، وإلّا لزم الخروج عن حدّ التعارض، ومع تردّد الطريق والكاشف وعدم وجود مرجّح في البين اللازم منـه الترجيح من غير مرجّح لابدّ من التوقّف، ضرورة أنّ الأخذ بالمجموع ممّا لا يمكن، وبواحد ترجيح من غير مرجّح.

وهذا نظير ما لو أخبر مخبر واحد بخبرين متعارضين، فكما أنّـه لا يكون شيء من الخبرين هناك بكاشف ولا طريق، كذلك لا يكون شيء من الخبرين هنا بكاشف، كما لا يخفى.

ثانيهما: أنّ معنى حجّيـة الخبر إنّما هو عبارة عن صحّـة احتجاج المولى بـه على العبد. ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما هـو مع عدم كـون الأمـارة مـجهولـة للعبد، ضرورة أنّـه لو كانت كذلك لا يبقى للمولى حـقّ المؤاخـذة والاعتراض، فإذا كانت صلاة الجمعـة واجبـة واقعاً وكانت الأمـارة الدالّـة عـلى ذلك غـير واصلـة إلى المكلّف، بل كان الموجود عنده هو الأمارة الضعيفـة الدالّـة عـلى التحريم، لا يجوز للمولى المؤاخذة والاعتراض لأجل الترك، ضرورة أنّ البـيان الـذي بـه يسدّ باب البراءة العقليّـة الراجعـة إلى عـدم استحقاق العـقوبـة مـع عدم وصول التكليف إنّما يكون المراد بـه هو البيان الواصل إلى المكلّف، ومـع الجهل بـه لا مخرج للمورد عن البراءة. هذا، ومن الواضح أنّ مع ابـتلاء البـيان الواصل بمعارض مماثل لا يصحّ للمولى الاحتجاج أصلاً، وهـذا مـمّا لا يـنبغي الارتياب فيـه.

فانقدح: أنّ الخبرين المتكافئين لايكون شيء منهما حجّة بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي.

وأمّا بالنسبة إلى المدلول الالتزامي الذي يشترك فيه الخبران ولا معارضة بينهما فيه، كعدم الاستحباب والكراهة، والإباحة في ما إذا قام أحد الخبرين على الوجوب والآخر على التحريم، فلا شبهة في حجّيتهما بالنسبة إليه، إنّما الإشكال في أنّ الحجّة بالنسبة إليه هل هو كلا الخبرين أو واحد منهما معيّن بحسب الواقع وهو الخبر الذي لم يعلم كذبه؟

قد يقال بالأوّل، كما أفاده المحقّق النائيني قدس سره على ما في التقريرات، حيث دفع توهّم سقوط المتعارضين عن الحجّية بالنسبة إلى نفي الثالث أيضاً، نظراً إلى أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع الدلالة المطابقيّة، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما في نفي الثالث: فإنّ الدلالة الالتزاميّة إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة في الوجود لا في الحجّية، ثمّ قال: وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلالته التصديقيّة؛ أي دلالته على المؤدّى، وأمّا كون المؤدّى مراداً فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة، فسقوط المتعارضين عن الحجّية في المؤدّى لا يلازم سقوطهما عن الحجّية في نفي الثالث[1]، انتهى.

ويرد عليه: أنّه مع العلم بكذب أحدهما واقعاً بالنسبة إلى المدلول المطابقي كيف يكون مع ذلك حجّة بالنسبة إلى المدلول الالتزامي، ألا ترى أنّه لو كان هنا خبر واحد فقط مع عدم الابتلاء بالمعارض وعلم من الخارج

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٥٥ ـ ٧٥٦.

بكذبه، فهل يرضى مع ذلك أحد بكون العلم بالكذب يوجب سقوطه في خصوص مدلوله المطابقي، وأمّا المدلول الالتزامي فهو بالنسبة إليه حجّة، وكذلك المقام، فإنّا لا نتعقّل مع العلم بكذب واحد من الخبرين أن يكونا معاً حجّة بالنسبة إلى نفي الثالث الذي هو من اللوازم العقليّة للمدلول المطابقي.

وما أفاده من التفكيك بين الوجود والحجّية ممّا لم يظهر وجهه لنا، فإنّه إذا كان حجّة يكون مدلوله المطابقي موجوداً، ومع الوجود لا مجال للتفكيك بين المدلولين وليست الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية حتّى لا يكون دلالة اللفظ عليها متوقّفة على دلالته على المدلول المطابقي وإن عدّت هذه الدلالة في المنطق من جملة تلك الدلالات، وذلك لأنّ دلالة اللفظ على أمر خارج عمّا وضع له مع عدم كونه مجازاً ممّا لا يتصوّر، بل قد عرفت أنّ في المجازات أيضاً لا يكون اللفظ دالّاً إلّا على المعنى الحقيقي.

وكيف كان: فمع العلم بكذب أحد الخبرين بالنسبة إلى مدلوله المطابقي لا وجه لتوهّم حجّيته بالنسبة إلى المدلول الالتزامي.

فالحقّ في هذا الباب ما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره من كون الحجّة على نفي الثالث هو أحدهما الغير المعيّن الذي هو الخبر الذي لم يعلم كذبه، لا الخبرين معاً[1]، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه بناءً على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء على العمل به في جميع أمورهم كما أنّه هو الوجه.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٩٩.

وأمّا بناءً على كون الدليل هي الآيات والروايات التي استدلّ بها على ذلك: فتارةً يقال بكونها مهملة غير شاملة لحال التعارض.

وأُخرى بكونها مطلقة. وعلى هذا التقدير قد يراد بالإطلاق الإطلاق الشمولي اللحاظي، وقد يراد به الإطلاق الذاتي، فإن كانت الأدلّة مهملة غير شاملة لحال التعارض فواضح حكم صورة التعارض، لأنّه لا دليل حينئذٍ على حجّية واحد من الخبرين، فيسقطان عن الاعتبار الذي كان ثابتاً لهما في حال عدم المعارضة، وإن كانت مطلقة بالإطلاق الشمولي اللحاظي فاللازم أن يقال بثبوت التخيير في حال التعارض، وإلّا تلزم اللغويّة، كما لا يخفى.

وإن كان المراد به هو الإطلاق الذاتي وهو الذي اخترناه وحقّقناه في باب المطلق والمقيّد فقد يقال: بأنّ اللازم حينئذٍ التخيير أيضاً، نظراً إلى أنّ الدليل على اعتبار الخبر له عموم وإطلاق، أمّا العموم فباعتبار شموله بجميع الأخبار، وأمّا الإطلاق فباعتبار عدم كونه مقيّداً بحال عدم المعارض.

وحينئذٍ: فإذا ورد خبران متعارضان يدور الأمر بين رفع اليد عن العموم والحكم بعدم حجّية شيء منهما، وبين حفظ العموم على حاله ورفع اليد عن الإطلاق والقول بحجّية كلّ واحد منهما مع رفع اليد عن الآخر، وهذا هو الذي ينبغي أن يختار، لأنّ التصرّفات في الدليل تتقدّر بقدر الضرورة، ومع إمكان التصرّف القليل لامسوغ للتصرّف الكثير، وهذا نظير المتزاحمين، حيث إنّ العقل يحكم فيهما بالتخيير، لأجل عدم إمكان امتثالهما، هذا.

ويرد عليه: أمّا بناءً على كون المستفاد من النقل هو الحجّية من باب الطريقيّة: أنّ قياس المقام بباب المتزاحمين قياس مع الفارق، لأنّه هناك كان

المكلّف متوجّهاً إليه تكليفان نفسيّان تعلّق كلّ واحد منهما بمتعلّق خاص، وحيث لا يكون قادراً على جمعهما في مقام الامتثال ولا مرجّح في البين يحكم العقل بالتخيير.

وأمّا هنا فالتكليف المتعلّق بتصديق العادل تكليف طريقي، ومرجعه إلى لزوم متابعة الخبر لكونه طريقاً وكاشفاً عن الواقع، ولا معنى للحكم بالتخيير بين الطريقين اللذين كانت حجّيتهما لأجل الطريقيّة، والعقل يحكم بتساقطهما لامتناع ثبوت الكاشفية لهما، ضرورة أنّه لا معنى للتخيير بين الخبرين بكون كلّ واحد منهما كاشفاً مع عدم العمل بالآخر، كما لايخفى، هذا.

وأمّا بناءً على كون المستفاد من النقل هو الحجّية من باب السببية فالأمر وإن كان يدور بين رفع اليد عن العموم وتقييد الإطلاق، إلّا أنّك عرفت فيما تقدّم أنّ ترجيح التقييد على التخصيص إنّما هو فيما إذا كان الأمر دائراً بين التصرّف في دليل بالتخصيص والتصرّف في ذلك الدليل بالتقييد.

هذا كلّه بناءً على الطريقيّة.

مقتضى الأصل بناءً على السببيّة

وأمّا بناءً على السببية فتارة يقال: بكون الدليل هو العقل، وأُخرى: بأنّه هو النقل.

فعلى الأوّل قد يقال بخلوّ الواقع عن الأحكام وأنّها تابعة لقيام الأمارة، وبدونها لا حكم ولا تكليف، وقد يقال بثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل، كما انعقد عليه الإجماع وتواتر به الأخبار.

فعلى الأوّل تارةً يقال: بأنّ قيام الأمارة على تعلّق الحكم بشيء يوجب أن يكون ذلك الشيء محكوماً بذلك الحكم بعنوانه، وأُخرى: بأنّ قيام الأمارة عليه يوجب أن يكون متعلّق الحكم هو مؤدّى الأمارة بما أنّه مؤدّاها.

فعلى الأوّل يكون مرجع قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة وأمارة أُخرى على حرمتها، إلى اشتمال صلاة الجمعة على المصلحة الملزمة والمفسدة كذلك. ومن المعلوم ارتفاع ذلك، فاللازم حينئذٍ الالتزام بتساقط الخبرين بعد عدم وجود مرجّح في البين.

وعلى الثاني الذي مرجعه إلى أنّ قيام الأمارة يوجب أن يكون متعلّق الحكم هو المؤدّى له بوصف أنّه المؤدّى له يكون مرجع الأمارتين والخبرين إلى اشتمال مؤدّى خبر زرارة ـ مثلاً ـ على المصلحة بما أنّه مؤدّى له، وكذا مؤدّى خبر محمّد بن مسلم، فإن قلنا بتغاير هذين العنوانين وكفايته في تعدّد الحكم فلا معارضة بين الخبرين حينئذٍ، بل يصير كعنواني الصلاة والتصرّف في مال الغير، كما لا يخفى.

وإلّا يلزم التعارض والتساقط، هذا بناءً على خلوّ الواقع عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

وأمّا بناءً على ثبوت ذلك فلابدّ أن تكون الأمارة المخالفة مشتملة على مصلحة غير ناقصة عن مصلحة الواقع، وحينئذٍ فحيث لا يكون المخالف المشتمل على المصلحة غير معلوم فاللازم أن يقال بالتخيير، لأجل عدم وجود المرجّح.

مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين

هذا كلّه ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين المتكافئين، لكنّه قد ادّعي الإجماع على عدم التساقط، ووردت روايات دالّة عليه، لكنّها مختلفة:

فطائفة منها تدلّ على التخيير.

وطائفة على التوقّف.

وقد ادّعى الشيخ قدس سره في الرسائل تواتر الروايات الدالّة على التخيير[١]، ولكنّها حسبما تتبّعنا في مظانّها التي هي الباب التاسع من كتاب قضاء الوسائل[٢] وكذا الباب التاسع من مستدركه[٣] لا تتجاوز عن سبعة قاصرة من حيث السند والدلالة، وقد مرّ بعضها، وهو روايتا الحميري وعلي بن مهزيار المتقدّمتان[٤] في فصل تعارض العامّ والخاصّ، وهكذا أخبار التوقّف المذكورة في الباب التاسع من الكتابين.

ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار

وقد وقع الاختلاف في الجمع بين هاتين الطائفتين وما قيل في ذلك وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق النائيني في التقريرات ـ بعد ذكر أنّ في هذا الباب

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٦٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٣ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٤ ـ تقدّمتا في الصفحة ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

طوائف أربع من الروايات، لدلالة طائفة ثالثة على التخيير في خصوص زمان الحضور، ورابعة على التوقّف في خصوص ذلك الزمان ـ من أنّ مقتضى التحقيق في الجمع بينها هو أنّ النسبة بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور وبين ما دلّ على التخيير المطلق وإن كانت هي العموم والخصوص، وكذا بين روايات التوقّف، إلّا أنّه لا تعارض بينهما، لعدم المنافاة بين التوقّف المطلق والتوقّف في زمان الحضور، وكذا بين التخييرين، فالتعارض بين ما دلّ على التخيير وبين ما دلّ على التوقّف، غايته أنّ التعارض بين ما دلّ على التوقّف والتخيير مطلقاً يكون بالعموم من وجه، وبين ما دلّ على التوقّف والتخيير في زمان الحضور يكون بالتباين، ولا يهمّنا البحث في الثاني، فإنّه لا أثر له، فالحري رفع التعارض في الأوّل، وقد عرفت أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، لكن نسبة ما دلّ على التخيير مطلقاً مع ما دلّ على التوقّف في زمان الحضور هي العموم والخصوص، فلابدّ من تقييد إطلاق التخيير به، وبه يتحقّق انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ومقتضى الصناعة حمل أخبار التوقّف على زمان الحضور والتمكّن من ملاقاة الإمام عليه السلام، فتصير النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور[1]، انتهى ملخّصاً.

ويرد عليه: ـ مضافاً إلى أنّه لم يظهر لنا أنّ النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك كيف تكون بالعموم من وجه بعد شمول كلّ منهما لحالتي الظهور والغيبة، بل النسبة بين الدليلين هي التباين كالنسبة بين أدلّة التوقّف والتخيير في زمان الحضور، كما لا يخفى. ومضافاً إلى

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٦٤ ـ ٧٦٥.

ما أورده الفاضل المقرّر في الهامش من أنّه لا وجه لملاحظة دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف في زمان الحضور حتّى يختصّ دليل التخيير بحال الغيبة وصار مخصّصاً لدليل التوقّف المطلق بعدما كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، على حسب ما أفاده، فإنّه ليس بأولى من العكس وملاحظة دليل التوقّف مطلقاً مع دليل التخيير في زمان الحضور وتخصيصه بحال الغيبة ثمّ جعله مخصّصاً لدليل التخيير مطلقاً، كما لايخفى ـ أنّه لا وجه لملاحظة دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف في زمان الحضور بعد كونه مبتلى بالمعارض على ما هو المفروض، وهو دليل التخيير في زمان الحضور الذي ذكر أنّ النسبة بينهما التباين.

وبالجملة: فهذا النحو من الجمع ممّا لا وجه له.

وبه ينقدح **الخلل في الجمع الذي أفاده الشيخ** قدس سره **في الرسائل**[1] وهو حمل أخبار التوقّف على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، فإنّه لا وجه له بعد اختلاف الأخبار بالنحو الذي عرفت، مضافاً إلى أنّ المراد بالتمكّن إن كان هو التمكّن الذي كان الشخص معه قادراً على الرجوع إلى الإمام فوراً كما إذا كان معه في مدينة واحدة، فمن الواضح إباء أخبار التوقف عن الحمل على خصوص هذه الصورة، وإن كان المراد به هو التمكّن بمعنى مجرّد القدرة على الوصول إلى محضره ولو مع تحمّل مشقّة السفر، فمن الواضح أنّ حمل أخبار التخيير على صورة عدم التمكّن بهذا المعنى بعيد جدّاً، كما لايخفى، خصوصاً مع كون الغاية في بعض الروايات ملاقاة من يخبره، ومن المعلوم أنّ المخبر أعمّ من الإمام عليه السلام.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٦٣.

ومنها: ما أفاده المحقّق الحائريقدس سره في كتاب الدرر[١] في مقام الجمع، من حمل أخبار التوقّف على التوقّف في مقام الرأي والإفتاء، وأخبار التخيير على التخيير في العمل.

ويرد عليه: أنّه كما يستفاد من أدلّة التخيير جواز العمل بكل واحد من الخبرين، كذلك يوجد في أخبار التوقّف ما ظاهره النهي عن العمل بشيء منهما لا النهي عن الرأي والإفتاء، فراجع، فهذا الجمع أيضاً ممّا لا شاهد له.

والذي يمكن أن يقال في مقام الجمع: إنّ أدلّة التخيير صريحة في جواز الأخذ بكلّ من الخبرين، فإنّ قوله عليه السلام: «**فموسّع عليك بأيّهما أخذت**»[٢]، صريح في التوسعة وجواز الأخذ بكلّ منهما. وأمّا أخبار التوقّف فليس فيها ما كان نصّاً في ذلك، بل غايته الظهور في التوقّف وعدم الأخذ بشيء منهما، والظاهر لا يقاوم النصّ، فيحمل أخبار التوقّف على الاستحباب، لصراحة أخبار التخيير في الجواز.

وهنا وجوه أُخر من الجمع، مثل حمل أخبار التخيير على العبادات وأخبار الإرجاء على المعاملات، أو حمل أخبار الإرجاء على صورة عدم الاضطرار إلى العمل بأحدهما، وأخبار التخيير على ما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما، وذكر أكثر هذه الوجوه العلّامة المجلسي قدس سره في كتاب مرآة العقول[٣].

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٥٧.

٢ ـ الاحتجاج ٢: ٢٦٤ / ٢٣٣، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

٣ ـ مرآة العقول ١: ٢١٨ ـ ٢١٩.

وقد استدلّ لبعض هذه الوجوه برواية الميثمي الطويلة التي أوردها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء[1] ولكنّها لا دلالة لها على التخيير الذي هو المقصود في المقام، لأنّه حكم ظاهري والتخيير الذي يدلّ عليه هذه الرواية هو التخيير الواقعي، لأنّ مورده النهي التنزيهي مع دليل الرخصة أو الأمر غير الإلزامي مع ذلك الدليل.

ومن المعلوم أنّ التخيير في مثل هذه الموارد تخيير واقعي، كما هو واضح.

نعم ذيلها يدلّ على التوقّف والتثبّت حتّى يأتي البيان من ناحيتهم، فهذه الرواية أيضاً من أخبار التوقّف، ولابدّ من علاج التعارض بينها وبين أخبار التخيير فتأمّل جيّداً.

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسألة الأُصولية

لا ينبغي الارتياب في أنّ المستفاد من أخبار التخيير هو التخيير في المسألة الأُصولية، ومرجعه إلى كون المتحيّر مخيّراً في الأخذ بأحد الخبرين والمعاملة معه معاملة الحجّة، كما لو كان بلا معارض، إنّما الإشكال في

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢١.

ما يرجع إليه حقيقة التخيير بعدما عرفت[1] من كون مقتضى القاعدة العقلائية في مقام التعارض تساقط الخبرين وسقوط الحجّتين والطريقين.

قد يقال بأنّ مرجع جعل التخيير إلى جعل الطريقيّة عند التعارض.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ أصل جعل الطريقيّة والكاشفية ولو مع عدم التعارض غير معقول، لأنّ الكاشفيّة من الأُمور التكوينيّة واللوازم العقليّة للكاشف ولا يعقل تعلّق الجعل الشرعي بها ـ أنّه إن كان المراد جعل الطريقيّة لكلا الخبرين فهو مستحيل بعد فرض التعارض وعدم إمكان الاجتماع، ضرورة أنّه لو لم يكن مستحيلاً لما كان العقل يحكم بالتساقط، كما هو واضح.

وإن كان المراد جعل الطريقيّة لأحد الخبرين بالخصوص، فمضافاً إلى أنّه لا مرجّح في البين، مناف لمقتضى الأدلّة، حيث إنّها تدلّ على التخيير لا الأخذ بخصوص واحد منهما، وإن كان المراد جعلها لأحدهما غير المعيّن فمن الواضح أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين ليس شيئاً وراء كلا الخبرين، ضرورة أنّه ليس هنا أمر آخر في البين، وقد عرفت استحالة جعل الطريقية لكليهما أو واحد معيّن منهما، هذا.

وقد يقال بأنّ التخيير المجعول في الخبرين المتكافئين هو حكم ظاهري مجعول عند الشكّ وفي مورد التحيّر، ويؤيّده ما في بعض الروايات المتقدّمة من ترتيب الحكم بالتوسعة على ما إذا لم يعلم، فهو أيضاً كسائر الأُصول المعتبرة في موارد الشكّ.

ولازم هذا القول الاقتصار في مقام الأخذ بأحد الخبرين على مجرّد

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٧٩.

مدلوله المطابقي دون لازمه، لعدم حجّية اللوازم ولا الملزومات في باب الأُصول، كما عرفت.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الحكم بالتخيير في المتعارضين ليس حكماً ثانويّاً وراء الحكم بحجّية كلّ واحد من الخبرين إمضاءً لحكم العقلاء وبنائهم على العمل بخبر الواحد.

غاية الأمر أنّ مرجعه إلى تخطئة العقلاء في حكمهم بالتساقط مع التعارض، ومرجعه إلى أنّه كما كان الواجب عليكم الأخذ بالخبر والتعبّد بمضمونه وجعله حجّة وطريقاً إلى الواقع مع عدم التعارض مع الخبر الآخر، كذلك يجب عليكم في مقام التعارض أيضاً الأخذ. غاية الأمر أنّه حيث لا يكون ترجيح في البين يتخيّر المكلّف في الأخذ بكلّ واحد منهما، فهذا الأخذ لا يكون مغايراً للأخذ بالخبر مع عدم المعارضة أصلاً، وحينئذٍ لا فرق بينهما من جهة حجّية اللوازم والملزومات.

والدليل على ما ذكرنا: أنّ الظاهر عدم الفرق فيما يرجع إلى معنى الأخذ بين المتكافئين والمتعارضين مع ثبوت المزيّة لأحدهما، فكما أنّ الأمر بأخذ ذي المزيّة ليس حكماً آخر وراء الحكم بحجّية الخبر، فكذلك الأمر بأخذ أحد الخبرين مع التكافؤ، فإنّه ليس أيضاً حكماً آخر ناظراً إلى جعل الطريقيّة وجعل حكم ظاهري، كما هو واضح.

ويرد عليه: أنّ تخطئة حكم العقلاء وإن كان بمكان من الإمكان، ولكن لامجال لتخطئة حكم العقل. وقد عرفت[1] أنّ التساقط مقتضى حكم العقل

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٧٩.

أيضاً، وعليه فيبقى الإشكال بحاله. والظاهر أنّ الالتزام بالحكم الظاهري والأصل العملي لا مانع منه واقتضائه عدم الأخذ بغير المدلول المطابقي وعدم حجّية اللوازم، ومثلها ممنوع بعد كون التخيير هو الأصل العملي والمخيّر فيه هو الأخذ بكلّ واحد من الخبرين بجميع مداليله ولوازمه ومثلها، ولا مانع من عدم حجّية المثبت وكون المخيّر فيه مطلق الأخذ.

التنبيه الثاني: في حكم تخيير القاضي والمفتي في عمله وعمل مقلّديه

إنّه بعدما عرفت من كون التخيير الذي يدلّ عليه أخباره هو التخيير في المسألة الأُصوليّة، فهل يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير في المسألة الفرعيّة الراجع إلى كون المقلّد مخيّراً في مقام العمل، أم التخيير ينحصر بالمجتهد ويجب عليه الأخذ بمضمون أحد الخبرين والفتوى على طبقه؟ وجهان.

قد يقال: بانحصار الخطابات الواردة في المسائل الأُصوليّة بخصوص المجتهد نظراً إلى أنّه هو الذي يتحقّق عنده موضوع تلك الخطابات. لأنّه هو الذي يشكّ في الحكم الفلاني بالشبهة الحكميّة، وهو الذي يجيء عنده الخبران المتعارضان، وغير ذلك من الموضوعات، ومع انحصار تحقّق الموضوع به لا تكون تلك الخطابات شاملة لغيره، هذا.

ولكن الظاهر خلافه، لأنّ مجرّد كون المقلّد غير مشخّص لموضوعات تلك الخطابات لا يوجب انحصارها بالمجتهد، بل يمكن أن يقال: بأنّ المجتهد يشخّص الموضوع للمقلّد ويفتي بمضمون تلك الخطابات. فبالنتيجة يكون جريانها في ذلك الموضوع عند المقلّد. فالمجتهد يعلّم المقلّد بأنّ صلاة الجمعة كانت واجبة

في عصر ظهور أئمّة النورعليهم السلام والآن مشكوك الوجوب، ويفتي بأنّ كلّ شيء كذلك يحرم نقض اليقين فيه بالشكّ على ما هو مدلول خطابات الاستصحاب، فالمقلّد حينئذٍ يتمسّك بالاستصحاب ويحكم بوجوبها في هذه الأعصار أيضاً وإن كانت الشبهة حكميّة.

وإن شئت قلت: إنّ مورد الاستصحاب لا يختصّ بما إذا كان يقين وجداني، بل مورده أعمّ منه وممّا إذا قامت أمارة معتبرة، وإلّا لكان مورده في غاية القلّة خصوصاً بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة. ومن الواضح أنّ فتوى المجتهد من الأمارات المعتبرة، فإذا علم المقلّد بوجوب صلاة الجمعة في عصر الظهور والشكّ في هذه الأعصار يحصل للمقلّد أمارة معتبرة عليه والشكّ، فيتحقّق عنده موضوع الاستصحاب ويحكم بجريانه على تقدير كون المجتهد ممّن يقول باعتباره. فدعوى انحصار الخطابات الواردة في المسائل الأُصوليّة بالمجتهد ممنوعة جدّاً.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ المجتهد عند تعارض الخبرين عنده يتخيّر بين الأخذ بمضمون أحد الخبرين والفتوى على طبقه، لأنّك عرفت أنّه ليس المراد بالأخذ هو الأخذ بالنسبة إلى العمل فقط، بل الأخذ مطلقاً كالأخذ بالخبر مع عدم المعارض له، وبين إعلام المقلّد بالحال وأنّ هذا المورد ممّا ورد فيه الخبران المتعارضان وحكمه التخيير في الأخذ، وبين الفتوى بالتخيير في مقام العمل من دون إعلامه بالحال.

أمّا الأوّل والثاني فواضحان، وأمّا الثالث، فلأنّ التخيير على ما عرفت حكم طريقي، ومرجعه إلى جواز أخذ كلّ من الخبرين طريقاً وأمارة، فلا مانع من الفتوى بالتخيير، فتأمّل جيّداً.

التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدوي أو استمراري

هل التخيير بدوي مطلقاً، أو استمراري كذلك، أو تفصيل فيه بين ما إذا كان في المسألة الأُصوليّة فبدوي وبين ما إذا كان في المسألة الفقهيّة فاستمراري، أو تفصيل فيه بعد فرض كونه في المسألة الأُصوليّة بين ما إذا قيل باختصاص الخطابات الواردة في المسائل الأُصوليّة بالمجتهد، فالتخيير بدوي، وبين ما إذا قيل بعدم الاختصاص فاستمراري؟

وجوه واحتمالات أربعة، والمستند هو الأخبار الواردة في التخيير ومع قصورها فالاستصحاب. وتوضيح الحال: أنّه أفاد الشيخ قدس سره في الرسالة أنّ مستند التخيير إن كان هو الأخبار الدالّة عليه فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما[1]، انتهى.

ويمكن تقريبه بأنّ هنا أمران:

أحدهما: وظيفة المتحيّر عند مجيء الخبرين المتعارضين عنده.

وثانيهما: وظيفته بعد الأخذ بأحدهما، والسؤال عن هذه الوظيفة إنّما يصحّ مع ثبوت أصل وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر ووضوحه عند السائل. ومن المعلوم كما نراه أنّ الروايات الواردة في التخيير ليس فيها إلّا سؤال وجواب واحد، وهو السؤال عن أصل وظيفة المتحيّر ابتداءً والجواب عنه، أو بيان أمر واحد وحكم فارد، هذا.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٦٤.

ويرد عليه: أنّه يمكن أن يستفاد من كثير من الأخبار الواردة في التخيير كونه استمراريّاً، والعمدة من ذلك روايتان:

إحداهما: ما رواه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان ـ وكلاهما ثقة ـ بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ؟

قال عليه السلام: «**فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت**»[1]. فإنّ تعليق الحكم بالتوسعة على مجرّد الجهل وعدم العلم خصوصاً مع إعادته في الجواب مع كونه مذكوراً في السؤال يدلّ على أنّ تمام الموضوع للحكم بالتوسعة هو مجرّد الجهل بالواقع وعدم العلم والتردّد الناشئ من مجيء الحديثين المختلفين. ومن الواضح بقاء التردّد بعد الأخذ بأحدهما، لأنّ الأخذ به لا يوجب العلم بالواقع أو قيام أمارة عليه التي لابدّ من الأخذ بها.

وقد عرفت أنّ التخيير وظيفة مجعولة في مقام الشكّ والتحيّر، وليس مرجعه إلى كون المأخوذ من الخبرين أمارة تعبّدية في صورة التعارض حتّى يكون قيام الأمارة رافعاً لموضوع الحكم بالتوسعة تعبّداً، بل التحقيق أنّه مع التخيير والأخذ بأحد الخبرين لا يرتفع التحيّر والتردّد من البين، والمفروض أنّه الموضوع الفريد للحكم بالتوسعة وجواز الأخذ بما شاء من الخبرين.

ثانيتهما: رواية الحرث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال عليه السلام: «**إذا سمعت من أصحابك الحديث ـ وكلّهم ثقة ـ فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام** فتردّ إليه»[2].

---

١ ـ الاحتجاج ٢: ٢٦٤ / ٢٣٣، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

٢ ـ الاحتجاج ٢: ٢٦٤ / ٢٣٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات

وهذه الرواية وإن كان ربّما يناقش في دلالتها على التخيير في المتعارضين، لعدم التعرّض لهما في الموضوع، بل موضوع الحكم بالتوسعة مطلق الحديث، إلّا أنّ التمسّك بها لمكان كونها من أدلّة التخيير عند الشيخ‌قدس‌سره القائل بهذه المقالة، وهي قصور أدلّة التخيير عن الدلالة لحال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما، هذا.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يستفاد من التعبير بالتوسعة المستعملة في سائر روايات التخيير كون الموضوع هو المتعارضين، وإلى أنّ إطلاقه لهما يكفي لنا، كما لايخفى.

وكيف كان: فدلالتها على استمرار التخيير أوضح من الرواية السابقة، لأنّه جعل الغاية للحكم بالتوسعة هي رؤية القائم‌عليه‌السلام والردّ إليه، فتدلّ على بقائه مع عدم حصول الغاية، سواء كان في ابتداء الأمر أو بعد الأخذ بأحد الخبرين، كما لايخفى. فانقدح: أنّه لا مجال لدعوى الإهمال في جميع الروايات الواردة في باب التخيير.

وأمّا الاستصحاب فنقول: الشكّ في الاستمرار قد يكون مع فرض اختصاص التخيير بخصوص المسألة الأُصوليّة، وقد يكون لأجل الشكّ في أنّ التخيير في المسألة الأُصوليّة أو في المسألة الفرعيّة، وقد يكون لأجل الشكّ في أنّه مع كون التخيير في المسألة الأُصوليّة هل الخطابات الواردة فيها مختصّة بالمجتهد أو تعمّ المقلّد؟

فعلى الأوّل لابدّ من ملاحظة ما جعل في الأخبار موضوعاً للحكم بالتخيير، فنقول: يحتمل فيه وجوه أربعة:

← القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١.

أحدها: أن يكون الموضوع هو شخص المكلّف فيما إذا لم يعلم بما هو الحقّ من الخبرين المتعارضين.

ثانيها: أن يكون الموضوع هو من لم يعلم حقيّة واحد منهما.

ثالثها: أن يكون الموضوع هو المتحيّر بما هو المتحيّر.

رابعها: أن يكون الموضوع خصوص من لم يختر أحد الخبرين، كما يظهر من الشيخ قدّس سرّه[١].

فعلى الأوّلين لا مانع من الاستصحاب، لبقاء الموضوع المأخوذ في الدليل بعد الأخذ أيضاً، وعلى الأخيرين أيضاً لا مانع منه، لأنّه بعدما صار الشخص الخارجي مورداً للحكم بالتخيير نقول: هذا الشخص كان مخيّراً والآن نشكّ في بقاء تخييره، فهو بعد باق عليه، نظير الاستصحاب الجاري في الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، كما أومأنا إليه مراراً. وعلى الثاني والثالث يصير هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثاني من الأقسام الثلاثة من استصحاب الكلّي، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا دلالة الأدلّة من الأخبار والاستصحاب على كون التخيير استمراريّاً.

ثمّ إنّه قد يناقش في جريان الاستصحاب بناءً على الوجه الثاني وكذا الثالث، نظراً إلى ما ذكرناه في باب الاستصحاب الكلّي من أنّ استصحاب الكلّي إنّما يجري إذا كان ذلك الكلّي مجعولاً شرعيّاً أو موضوعاً لترتّب أثر شرعي.

فيقال حينئذٍ: إنّ التخيير الجامع بين البدوي والاستمراري لا يكون أمراً مجعولاً من الشارع، لأنّ المجعول الشرعي إمّا خصوص التخيير البدوي، وإمّا

---

١ ـ فرائد الأصول ٢: ٧٦٤.

خصوص التخيير الاستمراري، والجامع بينهما أمر انتزاعي غير مجعول أصلاً، نظير القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب مثلاً، فلا يجري في شيء منهما الاستصحاب أصلاً.

إلّا أن يقال: بأنّ هذا الإشكال إنّما يجري فيما لو أُريد استصحاب التخيير الكائن بالكون الناقص، بأن يكون المستصحب عبارة عن جملة «كان التخيير ثابتاً للمكلّف» وأمّا لو أُريد استصحاب جملة «كان المكلّف مخيّراً» فلا مانع من جريانه. أو يقال بالفرق بين المقام وبين المثال المزبور، وهو القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب بأنّه لا يعقل جعل القدر الجامع هناك، وأمّا أصل التوسعة فيمكن تعلّق الجعل به بقوله عليه السلام: «فموسّع عليك» وشبهه، فتأمّل.

وكيف كان: فنحن لا نحتاج إلى هذا الاستصحاب حتّى يورد عليه بما ذكر، لما عرفت من دلالة الروايات على استمرار التخيير، مضافاً إلى أنّ الشكّ فيه على تقديره إنّما هو بعد الفراغ عن ثبوته في خصوص المسألة الأُصوليّة وعدم اختصاص الخطابات الواردة فيها بالمجتهد، وقد عرفت[١] أنّه على هذا التقدير يجري الاستصحاب بلا كلام.

التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين

إنّه لا إشكال في تحقّق الموضوع المأخوذ في أخبار التخيير ـ وهو مجيء الرجلين بحديثين مختلفين ـ فيما إذا كان سند الروايتين مختلفين جميعاً في الإخبار مع الواسطة بأن لم يشتركا أصلاً حتّى في واحد، إنّما الإشكال فيما إذا اشتركا في منتهى السلسلة، سواء اشتركا في غيره أيضاً أم لا، كما إذا روى

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

الكليني بإسناده حديثاً عن زرارة دالّاً على وجوب شيء، وروى الشيخ بإسناده حديثاً عنه أيضاً دالّاً على حرمة ذلك الشيء، أو روى الكليني عنه أيضاً ذلك الحديث. فإنّه ربّما يمكن أن يقال بعدم كون هذا المورد مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً، نظراً إلى أنّ المورد هو مجيء الرجلين بحديثين مختلفين، وهنا كان الجائي بهما شخصاً واحداً وهو زرارة فقط، فلا يشمله أدلّة التخيير، هذا.

ويرد عليه: أنّ الظاهر عدم دخالة مجيء الرجلين بما هما رجلان، ولذا لو أتى بحديثين غير رجلين بل امرأتان أو مرء ومرأة لا خفاء في دخوله في موردها، مضافاً إلى أنّه يستفاد من أدلّة التخيير أنّ الشارع لم يرض برفع اليد عن المتعارضين مع كون القاعدة تقتضي التساقط، فخلافه يوجب عدم رفع اليد في المقام أيضاً، كما لايخفى، هذا.

ولو كان الحديث المنقول في الجوامع المتأخّرة مختلفاً من حيث النقل عن الجوامع الأوّليّة، مثل ما إذا روى الكليني في الكافي حديثاً عن كتاب حسين بن سعيد الأهوازي، وروى الشيخ في التهذيب ـ مثلاً ـ ما يغايره عن ذلك الكتاب أيضاً فالظاهر أيضاً شموله في أخبار التخيير أيضاً إذا لم يعلم بكون الاختلاف مستنداً إلى اختلاف نسخ ذلك الكتاب، لأنّ الظاهر أنّ مثل الكليني والشيخ لم يكن في أخذ الحديث معتمداً على ما هو المنقول في الكتب، بل كان دأبهم على الأخذ من الشيوخ إمّا بالقراءة عليهم أو بقرائتهم عليه، فهذا الاختلاف دليل على اختلاف الشيوخ النقلة لهذا الحديث.

نعم لو كان الاختلاف في نسخ الأُصول المتأخّرة والجوامع الموجودة بأيدينا، كما إذا اختلفت نسخ الكافي ـ مثلاً ـ في حديث، فالظاهر عدم كونه مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً، لأنّ هذا الاختلاف يكون مستنداً إلى الكتاب لا محالة، فلا يصدق مجيء الرجلين بحديثين مختلفين، كما هو واضح.

المقصد الثاني
في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ

والكلام فيـه أيضاً يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما يحكم به العقل في هذا الباب

فنقول: البحث في حكم العقل فيـه قد يقع بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّـة، وقد يقع بناءً على السببيّـة. وليعلم أنّ التكلّم في حكم العقل إنّما هو بعد الفراغ عن عدم كون الحكم في المتكافئين هو التساقط وطرح الخبرين، بل بعد ثبوت كون الحكم فيهما هو التخيـير.

وحينئذٍ نقول: أمّا بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيـة، فإن قلنا: بأنّ المجعول عند التعارض هي الطريقيّـة والكاشفيّـة، فلا ينبغي الارتياب في المقام في أنّـه لابدّ من الأخذ بذي المزيّـة أو بما يحتمل اشتمالـه عليها، لأنّـه يـدور الأمر بين أن يكون الطريق المجعول بعد التعارض هو خصوص الخبر الراجح أو أحدهما تخيـيراً، فحجّيـة الخبر الراجح متيقّنـة لاريب فيها، وأمّـا الخـبر غـير الراجح فيشكّ في طريقيّتـه وكاشفيّتـه عند التعارض، لأنّـه يحتمل اعتبار الشارع بالمزيّـة الموجودة في الآخر، والشكّ في باب الحجّـة والطريق مساوق للـقطع

بعدم حجّيتـه، لأنّها ترجع إلى صحّـة الاحتجاج للمولى على العبد وكذا العكس، ولا يصحّ الاحتجاج مع الشكّ قطعاً.

وإن لم نقل بأنّ المجعول في مورد التعارض هي الطريقيّـة والكاشفيـة، بل قلنا بأنّ المجعول إنّما هو حكم وجوبي ووظيفـة للمكلّف المتحيّر عند تـعارض الطريقين عنده، نظراً إلى استحالـة كون الطريقيّـة مجعولـة، أمّا مطلقاً، لأنّها من الأُمور التكوينيّـة غير القـابلـة لتـعلّق الجـعل بـها، أو فـي خـصوص المـقام، لاستحالـة جعل الطريقيـة للمتناقضين كما عرفت[1]. فالأمر يدور بين التـعيـين والتخيـير، لأنّـه يحتمل تعلّق التكليف الوجوبي بالأخذ بخصوص الخبر الراجح، ويحتمل تعلّقـه على سبيل الوجوب التخيـيري بكلا الخبرين، والحكم فيـه هو البراءة أو الاشتغال على خلاف ما عرفت في بابـه.

هذا كلّـه بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّـة.

وأمّا بناءً على السببيّـة فقد أُطلق القول فيها بصيرورة المقام من صغريات باب التزاحم مع احتمال رجحان أحد المتزاحمين، ولكن التحقيق عدم تـماميّـة الإطلاق، بل إنّما يتمّ على بعض الوجوه.

توضيح ذلك: أنّ السببيـة إن كانت على النحو الذي يقول بـه الأشاعرة من خلوّ الواقع عن الأحكام الواقعيّـة وكون الحكم الواقعي تابعاً لقيام الأمارة، فـلا معنى حينئذٍ لدعوى كون المقام من صغريات باب التزاحـم، لأنّـه لو فرض قـيام أمارة على وجوب صلاة الجمعـة، وأمارة أُخرى على حرمتها، فلا يمكن أن يكون في صلاة الجمعـة مصلحـة ملزمـة وفي تركها أيضاً مصلحـة ملزمـة، أو في فعلها

---

١ ـ تقدّم في الصفحـة ٣٨٤.

مفسدة ملزمة، وباب المتزاحمين ينحصر بما إذا اشتمل كلّ منهما على تمام المصلحة الموجبة للحكم.

وكذا لو كانت السببيّة على النحو الذي يقول به المعتزلة من ثبوت الأحكام الواقعية في الواقع، غاية الأمر أنّ مع قيام الأمارة على خلافه لا يكون الحكم الفعلي إلّا ما يطابق مدلول الأمارة، بمعنى أنّ فيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، فإنّه حينئذٍ لا يكون من ذلك الباب، لعدم إمكان امتثال كلّ من الفعل والترك على مصلحة ملزمة، كما هو واضح.

نعم لو كانت السببيّة بالمعنى المعقول غير المستحيل، وهي الذي يرجع إلى اشتمال سلوك الطريق والتطرّق به على المصلحة، فيصير المقام من صغريات ذلك الباب، لأنّ المفروض أنّ سلوك كلّ من الأمارتين والتعبّد بكل من الخبرين مشتمل على المصلحة، ولا يمكن الجمع بين المصلحتين، فيصير من باب المتزاحمين، وحكمه أنّه مع احتمال اشتمال واحد منهما على المزيّة يدور الأمر بين التعيين والتخيير، والحكم فيه البراءة أو الاشتغال على الخلاف المتقدّم في بابه.

المقام الثاني

في مقتضى الأخبار الواردة في هذا الباب

وأنّه هل هو وجوب الأخذ بذي المزيّة أم لا، وأنّ المزيّة المرجّحة ماذا؟

فنقول: قد يقال بعدم وجوب الترجيح بالمرجّحات المنصوصة ولا بغيرها نظراً إلى أنّ ظاهر الأخبار الواردة فيه وإن كان هو الوجوب، إلّا

أنّ مقتضى الجمع بينها وبين أخبار التخيير مطلقاً هو حملها على الاستحباب، لاستلزام إبقائه على ظاهره وتقييد أخبار التخيير بصورة عدم ثبوت شيء من المرجّحات حمل أخبار التخيير على الفرد النادر وإخراج أكثر الأفراد منها، وهو قبيح، أو إلى أنّ اختلاف الأخبار الواردة في الترجيح في المرجّحات من حيث اشتمال كلّ منها على بعض ممّا لم يشتمل عليه الآخر أو من حيث الاختلاف في الترتيب بين المرجّحات دليل على عدم وجوب الترجيح، كاختلاف الأخبار الواردة في البئر ومنزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب، نظراً إلى أنّ الاختلاف خصوصاً مع كثرته لا يجتمع مع الحكم الإيجابي، بل هو دليل على أصل الرجحان، والاختلاف محمول على مراتبه من الشدّة والضعف[1].

ونحن نقول: لابدّ من ملاحظة أخبار الترجيح والتكلّم في مفادها حتّى يظهر أنّ المرجّح لإحدى الروايتين على ما هو المجعول شرعاً المدلول عليه الأخبار ليس إلّا واحداً أو اثنين.

وتقييد أخبار التخيير به لا يوجب إخراج أكثر الأفراد، ولا مانع منه أصلاً، خصوصاً بعدما عرفت[2] من أنّه ليس في الروايات التي ادّعي كونها دليلاً على التخيير إلّا رواية واحدة دالّة عليه، وقد تقدّمت، وغيرها قاصر من حيث الدلالة جدّاً.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٦٥ ـ ٦٦٧.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٣٨٦.

انحصار المرجّح المنصوص في موافقة الكتاب ومخالفة العامّة

فنقول: إنّ العمدة في هذا الباب هي المقبولة[١] والمرفوعة[٢]، أمّا المرفوعة فهي قاصرة من حيث السند، لعدم كونها منقولة إلّا في كتاب عوالي اللآلي الذي طعن فيه وفي مؤلّفه صاحب الحدائق في مقدّماته[٣].

وأمّا المقبولة فالتأمّل فيها يقضي بأن أكثر المرجّحات المذكورة فيها ليس مرجّحاً للرواية، بل إنّما هي مرجّحات لأحد الحكمين، فإنّ الأصدقيّة والأورعيّة والأعدليّة المذكورة فيها إنّما جعلت مرجّحة لأحد الحكمين، ولا ارتباط لها بباب الرواية أصلاً، وأمّا الشهرة الفتوائية التي جعلت وصفاً لإحدى الروايتين فالظاهر أنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم وأنّ الحكم الذي كان مستنده مشهوراً من حيث الفتوى راجح على الآخر من غير نظر إلى نفس المستندين.

وإن أبيت إلّا عن دلالة المقبولة على مرجّحيّة الشهرة لإحدى الروايتين مع قطع النظر عن كونهما مستندين للحكمين فنقول: إنّ جعل الشهرة من المرجّحات حينئذٍ ممنوعة، لأنّ الظاهر من المقبولة أنّ الرواية المطابقة

---

١ ـ الكافي ١: ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ عوالي اللآلي ٤: ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣ ـ الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

للمشهور من مصاديق بيّن الرشد الذي يجب أن يتّبع، وغير المشهور الذي هو الشاذّ النادر هو من أفراد بيّن الغي الذي يجب أن يُترك ويدع، لا من مصاديق الأمر المشكل الذي يجب أن يردّ إلى الله والرسول، وحينئذٍ فالشهرة تميّز الحجّة عن اللاحجّة، لا أنّها مرجّحة لإحدى الحجّتين على الأُخرى.

فانقدح: أنّ المرجّح في مقام الفتوى الذي يدلّ عليه المقبولة ليس إلّا موافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

ومن المعلوم أنّ تقييد ما يدلّ على التخيير ـ الذي عرفت انحصاره في خبر الحسن بن الجهم المتقدّم[1] ـ بالمقبولة مع عدم دلالتها إلّا على أنّ المرجّح للرواية أمران ليس تقييداً مستهجناً، كما هو واضح. فالإشكال الأوّل حينئذٍ لا يبقى له مجال.

وأمّا الإشكال الثاني الذي مرجعه إلى أنّ اختلاف الأخبار الواردة في باب المرجّحات دليل على عدم لزوم الترجيح وعدم وجوبه، فالجواب عنه يتوقّف على التكلّم في مقامين:

حال الأخبار الواردة في موافقة الكتاب

المقام الأوّل: في الأخبار الواردة فيما يتعلّق بمخالف الكتاب من الروايات المرويّة عنهم عليهم السلام وهي على طائفتين:

الطائفة الأُولى: ما تدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب ممّا لم يصدر عنهم عليهم السلام أصلاً، سواء كان له معارض أم لا، كما يقتضيه إطلاقها، وقد أورد جملة

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٩٦.

منها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء كخبر السكوني[١].

وخبر أيّوب بن راشد[٢] وهو ضعيف من حيث السند، لكنّه لا بأس به من حيث الدلالة، لأنّ الظاهر عرفاً من عدم الموافقة هو المخالفة وإن كان مفهوماً أعمّ، كما لا يخفى. وخبر أيّوب بن الحرّ، وصحيحة هشام بن الحكم، ومرسلة ابن بكير[٣] لكنّه ليس لها كثير ربط بالمقام، وغير ذلك ممّا أورده في المستدرك[٤] في ذلك الكتاب.

والطائفة الثانية: ما وردت في خصوص المتعارضين وترجيح الموافق للكتاب على المخالف كخبر ابن أبي يعفور[٥]، ولكن الظاهر أنّه من جملة الطائفة الأُولى، كما لا يخفى، ورواية الطبرسي[٦]، وهي أيضاً كالسابقة، ورواية العيّاشي[٧]، وهي أيضاً كسابقتيها، ورواية الميثمي الطويلة، وقد مرّت[٨] هذه الرواية والتكلّم فيها، ومصحّحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السلام: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما**

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٤، ١٥، ١٨.

٤ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١.

٦ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠.

٧ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٧.

٨ ـ تقدّمت في الصفحة ٣٩٠.

وافق كتاب اللّٰه فخذوه، وما خالف كتاب اللّٰه فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب اللّٰه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[١]. هذا.

وقد جمع بين الطائفتين بحمل المخالفة في الطائفة الأُولى على المخالفة بالتباين الكلّي، وفي الطائفة الثانية على المخالفة بغيره، سواء كان بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، وهذا الجمع وإن كان يبعّده اتّحاد التعبيرات الواقعة في الطائفتين من أنّ المخالف زخرف أو باطل، أو لم نقله، أو إضربه على الجدار، أو غير ذلك من التعبيرات، إلّا أنّ التحقيق يقتضي المسير إليه.

وتوضيحه: أنّ إطلاق المخالفة في الطائفة الأُولى يشمل جميع أنحاء المخالفات بالتباين أو بالعموم والخصوص بقسميه، ضرورة أنّك عرفت[٢] في أوّل هذا الكتاب أنّ السالبة الكلّيّة تناقض الموجبة الجزئيّة وكذا العكس، لكنّك عرفت[٣] أنّه في محيط التقنين وجعل الأحكام على سبيل العموم لا يعدّ مثل العامّ والخاصّ مخالفين أصلاً ولا يحكمون بتساقطهما في مورد التعارض أو الرجوع إلى المرجّح، فبهذه القرينة العقلائيّة ترفع اليد عن إطلاق الطائفة الأُولى.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٩.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٣٢٠.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٣٢١.

وأمّا **الطائفة الثانية** الواردة في خصوص المتعارضين، فلا قرينة على رفع اليد عن إطلاق المخالفة الواردة فيها، فمقتضاها أنّ في الخبرين المتعارضين يردّ الخبر المخالف للكتاب، سواء كان مخالفته بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص بقسميه، وهذا لا ينافي وجوب ردّ الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة بنحو التباين ولو لم يكن له معارض، كما هو مقتضى الطائفة الأُولى، كما لايخفى.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّه لا ثمرة للنزاع في كون موافقة الكتاب من المرجّحات، لأنّه على أيّ تقدير يجب الحكم على وفق ما يدلّ عليه الكتاب، سواء كانت موافقته من المرجّحات أو لم تكن، ولكن كان الكتاب مرجعاً على تقدير تساقط الخبرين بعد تعارضهما.

ولكن يرد عليه بأنّه يمكن فرض مورد تترتّب الثمرة على ذلك، وذلك كما لو فرض دلالة الكتاب على وجوب عتق الرقبة مطلقاً، من غير تقييد بخصوص المؤمنة بعد إيقاع الظهار من الزوج، ووردت رواية دالّة على أنّه: إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة. ورواية أُخرى دالّة على أنّه: إن ظاهرت فلا تعتق رقبة مؤمنة، فإنّه على تقدير القول بالتساقط والرجوع إلى الكتاب لابدّ من الحكم بكفاية عتق مطلق الرقبة في كفّارة الظهار ولو لم تكن مؤمنة، كما هو مدلول ظاهر الكتاب على ما هو المفروض.

وأمّا على تقدير القول بترجيح الرواية الموافقة يردّ الرواية المخالفة، ويجب حينئذٍ ملاحظة الكتاب مع الرواية الموافقة له، وهما وإن كانا مثبتين، إلّا أنّه حيث تكون وحدة السبب دليلاً على وحدة الحكم لابدّ من تقييد الكتاب بالرواية الموافقة له والحكم بتعيّن عتق خصوص الرقبة المؤمنة في كفّارة الظهار.

لايقال: إنّه لا مجال في المورد المفروض لإعمال المرجّح الذي هو موافقة الكتاب، ضرورة أنّ كلا الخبرين مخالفان للكتاب بالإطلاق والتقييد. غاية الأمر الاختلاف بينهما إنّما هو من حيث النفي والإثبات، كما لايخفى.

لأنّا نقول: إعمال المرجّح إنّما هو في ظرف وجود المعارض للخبر الموافق، وفي هذا الظرف لا يكون الخبر الموافق مخالفاً أصلاً، والمخالفة إنّما تتحقّق بعد إسقاط المعارض بالمخالفة، ففي ظرف التعارض لا يكون الخبر الموافق مخالفاً، وبعد سقوط المعارض لا مانع من تقديمه على الكتاب، لأجل اختلافهما بالإطلاق والتقييد، كما لايخفى، هذا.

وتظهر الثمرة أيضاً بين المرجعيّة والمرجّحيّة أيضاً فيما إذا كان التعارض بين الخبرين بالعموم والخصوص من وجه، ولكن قام الدليل على عدم إمكان التفكيك بين مورد الاجتماع ومورد الافتراق من حيث الحكم وكان الكتاب موافقاً لأحد الخبرين من حيث مادّة الاجتماع، فإن قلنا بالتساقط والرجوع إلى الكتاب فيسقط الخبر الموافق بتمام مضمونه في مادتي الاجتماع والافتراق مع خبر الآخر ويرجع إلى الكتاب. وإن قلنا بأنّه مرجّح يؤخذ بالخبر الموافق في تمام مضمونه.

وتظهر الثمرة بينهما أيضاً فيما إذا رتّب حكم آخر على الحكم الذي يدلّ عليه الخبر الموافق للكتاب في نفس ذلك الخبر، كما فيما لو فرض أنّ الكتاب يدلّ على النهي عن شرب الخمر مثلاً، والخبر الموافق دالّ على النهي عن شربه وعن الصلاة فيه، بحيث لو علم أنّ الحكم الثاني مترتّب على الأوّل وكان هنا خبر يدلّ على جواز شرب الخمر، فإن قلنا بمرجعية الكتاب بعد تساقط الخبرين يلزم أن لايكون في البين إلّا كون شرب الخمر منهيّاً عنه فقط، وإن قلنا بمرجّحيّته للخبر الموافق يلزم ثبوت حكمين: حرمة الشرب، وعدم جواز الصلاة فيه، كما لايخفى.

حال الأخبار الواردة في مخالفة العامّة

المقام الثاني: في الأخبار الواردة فيما يتعلّق بمخالفة العامّة في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام وهي أيضاً على طائفتين:

الطائفة الأُولى: ما يدلّ على أنّ الخبر الموافق لهم ممّا لم يصدر أصلاً، سواء كان له معارض أم لا، كما هو مقتضى إطلاقها.

والطائفة الثانية: ما وردت في خصوص المتعارضين وأنّه يرجّح الخبر المخالف لهم على الموافق، معلّلاً في بعضها بأنّ الرشد في خلافهم، ولابدّ إمّا من حمل الطائفة الأُولى على مورد الطائفة الثانية والقول باختصاص ذلك بالمتعارضين، وإمّا من طرح تلك الطائفة، لعدم إمكان الالتزام بوجوب ردّ مطلق الخبر الموافق للعامّة وإن لم يكن له معارض. فانقدح أنّ المستفاد من جميع الأخبار الواردة في المقامين أنّ هنا مرجّحان:

أحدهما: موافقة الكتاب.

والآخر: مخالفة العامّة.

وتقييد أخبار التخيير بذلك لا يوجب الاستهجان أصلاً، خصوصاً بعدما عرفت[١] من أنّه لا يكون هذا إلّا خبر واحد دالّ على التخيير. نعم يبقى الكلام في أمرين:

أحدهما: أنّ مقتضى إطلاق الروايات الواردة في موافقة الكتاب وجوب الترجيح بها، سواء كان أحد الخبرين مخالفاً للعامّة أم لم يكن، وكذا مقتضى

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

إطلاق الروايات الواردة في الترجيح بمخالفة العامّة وجوب الأخذ بالخبر المخالف لهم، سواء كان موافقاً للكتاب أم لا، ومن المعلوم عدم إمكان الجمع بين المقتضيين، فيحصل الشكّ في ما هو المقدّم من المرجّحين. هذا، ولكن مصحّحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله المتقدّمة[1] ترفع هذا الشكّ، لصراحتها في تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة، كما هو واضح.

ثانيهما: أنّه ربّما يستفاد من بعض الروايات الترجيح بالأحدثيّة وبما صدر من الحي وبغيرهما من التعبيرات، ولكن التأمّل فيها يقضي بعدم كون المراد الترجيح بها في مثل زماننا زمان الغيبة، بل المراد بها ظاهراً هو مثل ما وقع لعلي بن يقطين، حيث أمره عليه السلام ابتداءً بالوضوء على وفق العامّة، ثمّ أمره به على وفق ما يقول به الخاصّة، فإنّه لا إشكال في أنّه يجب الأخذ بعد صدور المتأخّر بخصوص ذلك المتأخّر، كما لا يخفى.

تتمّة: في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها

هل اللازم في باب الترجيح الاقتصار على خصوص المرجّحات المنصوصة التي قد عرفت أنّها لا تتجاوز عن اثنين على ما يقتضيه التأمّل والتدقيق في الروايات الواردة في هذا الباب، أو أنّه يتعدّى عنها إلى كلّ ما يمكن أن يكون مرجّحاً، كما حكى عن جمهور المجتهدين الذاهب إليه، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من جماعة.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤٠٧.

ولا يخفى: أنّه لو قلنا بعدم ثبوت الإطلاق للروايات الدالّة على التخيير، أو قلنا بأنّ مستند التخيير ليس إلّا الإجماع، فاللازم القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة، لأنّه حينئذٍ لابدّ أن يقتصر في التخيير على القدر المتيقّن، وهي صورة فقد المرجّحات جميعاً، كما لايخفى.

فيما استدلّ بها الشيخ الأعظم للتعدّي عن المرجّحات المنصوصة

وكيف كان فذكر الشيخ قدس سره في الرسالة أنّ ما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات، ونحن نتعرّض لتلك الفقرات مع تقريب الاستدلال بها على ما أفاده قدس سره ونجيب عن جميعها، فنقول:

قال قدس سره: منها الترجيح بالأصدقيّة في المقبولة، وبالأوثقيّة في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث إنّه أقرب، من غير مدخليّة خصوصيّة سبب، وليستا كالأعدليّة والأفقهيّة تحتملان لاعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاصّ، وحينئذٍ فإذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر، أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى، أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، ونتعدّي من صفات الراوي المرجّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها... إلى أن قال: ويؤيّد ما ذكرنا أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين، وإنّما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتّى قال: «لا يفضل أحدهما على صاحبه» يعني بمزيّة من المزايا أصلاً، فلولا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزيّة مستقلّة لم يكن وقع للسؤال عن

صورة عدم المزيّة فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم[١]، انتهى.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى عدم وضوح الفرق بين الأصدقيّة والأوثقيّة وبين الأعدليّة والأفقهيّة وشبههما من حيث الأقربية إلى الواقع أصلاً ـ أنّ ظاهر الرواية هو كون المرجّح المجموع من حيث المجموع من الصفات، ولا دليل على رفع اليد عن هذا الظهور، وما ذكره تأييداً يؤيّد بل يدلّ على ما ذكرنا، فإنّ عدم سؤال الراوي عن صورة وجود بعضها إنّما هو لأجل فهمه كون المرجّح هو المجموع، ولا يترتّب على بعضها أثر أصلاً، ومعنى قوله: لا يفضل أحدهما على صاحبه، أنّ ما جعل مرجّحاً لا يكون في خصوص أحدهما، بل كانا متساويين لأجل عدم اتّصاف واحد منهما بالمجموع الذي هو المرجّح، كما لايخفى.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك: أنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين. والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلّا القليل. ولاريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعيّاً من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة حتّى يصير ممّا لاريب فيه، وإلّا لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأُخر، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور. ومقتضى

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٨١.

التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع[1]، انتهى.

ويرد عليه: أنّ الظاهر كون المراد بعدم الريب في المجمع عليه هو عدم الريب فيه حقيقة، ومقابله حينئذٍ ممّا لا ريب في بطلانه، فالمجمع عليه داخل في الأمر الذي بيّن رشده، والشاذّ في الأمر البيّن الغي.

وقد عرفت أنّ الشهرة ليست من المرجّحات، بل إنّما هي لتمييز الحجّة عن اللاحجّة لا لترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى، والرجوع إلى صفات الحاكم قبل ملاحظة الشهرة التي هي دليل قطعي يحتمل أن يكون لعدم صلاحيّة غير الواجد لتلك الصفات الأربع مع وجود الواجد لها لمقام القضاوة والحكومة أصلاً ولو كان قاضي التحكيم كما ذهب إليه بعض، بل لعلّه كان مشهوراً، فالترجيح بتلك الصفات إنّما هو لأجل تمييز الصالح للحكومة عن غيره، وبعد فرض الراوي صلاحيتهما للحكومة لأجل عدم كون واحد منهما له فضل على الآخر أوجب الإمام عليه السلام الرجوع إلى المستند الذي كان مشهوراً لأجل كونه قطعيّاً، كما لا يخفى.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامّة بأنّ الحق والرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم فيه التقية، فإنّ هذه كلّها قضايا غالبيّة لا دائمية، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه امارة الحقّ والرشد، وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ والرشد، بل الإنصاف أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل عن الآخر وإن لم يكن عليه أمارة

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٨١.

المطابقة، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «**ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل**»[١]، فإنّه لا توجيه لهاتين القضيّتين إلّا ما ذكرنا من إرادة الأبعديّة عن الباطل والأقربيّة إليه[٢]، انتهى.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى عدم ظهور الروايات الواردة في الترجيح بمخالفة العامّة في كون الأخذ به معلّلاً بما ذكر، فانظر إلى المقبولة، يقول عليه السلام فيها: «**ما خالف العامّة ففيه الرشد**»[٣]، فإنّه ليس بحسب العبارة تعليلاً أصلاً، وإلى عدم وضوح الفرق بين الأقربيّة إلى الواقع والأبعديّة عن الباطل ـ أنّه مع تسليمه يستفاد منه، أنّ مخالفة العامّة تكون بمرتبة من الإصابة، حتّى يكون الحقّ والرشد فيها، وهو لا يدلّ على أنّ كلّ ما كان بنظرنا أقرب إلى الواقع، يكون فيه الرشد ولو نوعاً وغالبياً.

وبالجملة ما لم يحرز كون مزيّة بمرتبة مخالفة العامّة في الإيصال إلى الحق، لا يجوز الأخذ بها، وأنّى لنا بإثباته؟

ومنها: قوله عليه السلام: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[٤] دلّ على أنّه إذا دار

---

١ ـ تفسير العياشي ١: ٩ / ٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٨.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٨١ ـ ٧٨٢.

٣ ـ الكافي ١: ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٤ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٣ و٥٤.

الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ بـه، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لايخفى[١]، انتهى.

ويرد عليـه أنّ الظاهر عدم كون هذه الروايـة ناظرة إلى باب المتعارضين أصلاً، بل الظاهر أنّها ناظرة إلى أنّ الأمر المشتبـه بالشبهـة الابـتدائـيّـة يـنبغي تركـه، نظراً إلى ما لا يكون فيـه ريب من الثواب المترتّب عـلى تـركـه، فـهي أجنبيّـة عن المقام. فانقدح ممّا ذكرنا: أنّـه لم يـنهض شـيء مـمّا تـمسّك بـه الشيخ قدس سره لإفادة جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصـة.

نعم يمكن التـمسّك لإثـبات ذلك إلى أنّ المسـتند لثـبوت التـخيـير فـي المتعارضين هو الإجماع، ولم يعلم كون مستند المجمعين هو الروايات الواردة في التخيـير، بل يمكن أن يقال بالعدم، نظراً إلى أنّ روايـة التخيـير ظاهرة في جوازه وهم قائلون بوجوب الأخذ بأحدهما مخيّراً فتأمّل.

وإلى أنّـه لو كان مستندهم في ذلك هي الروايات الدالّـة على التخيـير يلزم أن تكون محمولـة على الفرد النادر، لما عرفت[٢] من ادّعاء بعضهم الإجماع على وجوب العمل بالراجح من الدليلين مطلقاً، وهذا يؤيّد بل يدلّ عـلى عـدم كـون استنادهم في الحكم بالتخيـير إلى الروايات أصلاً، وإلّا يلزم ما ذكر من حـملها على المورد النادر، فالمستند في التخيـير هو نفس الإجماع، والقدر المتيقّن منـه إنّما هو صورة فقد المرجّح رأساً، ومع وجود شيء من المرجّحات يدور الأمر بين التعيـين والتخيـير، وعند دوران الأمر بينهما لابدّ من الأخذ بالمعيّن كما تقدّم.

---

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٨٢.

٢ ـ تقدّم في الصفحـة ٤١٢.

هل المرجّحات المنصوصة مرجّحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟

بقي الكلام في أنّ المرجّحات المنصوصة التي ذكرنا أنّها لا تتجاوز عن اثنين هل تكون مرجّحات أصل الصدور، أو جهة الصدور، أو المضمون؟

فنقول: أمّا بحسب الثبوت فكلّ محتمل، لأنّه يحتمل عدم كون الخبر الموافق للعامّة مثلاً صادراً أصلاً، ويحتمل عدم كون صدوره لبيان الحكم الواقعي.

وأمّا بحسب الإثبات فظاهر الروايات الدالّة على مرجّحيّة موافقة الكتاب ومخالفة العامّة أنّ الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للناس ممّا لم يصدر عنهم عليهم السلام أصلاً، فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، لكن قد عرفت[1] صراحة مصحّحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله المتقدّمة في تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة، فما في التقريرات من تقدّم مرجّحات أصل الصدور على مرجّحات جهة الصدور، وتقدّم هذه على مرجّحات المضمون، وأنّ مخالفة العامّة من مرجّحات جهة الصدور وموافقة الكتاب من مرجّحات المضمون، فهي مؤخّرة عن الترجيح بمخالفة العامة لتقدّم جهة الصدور على المضمون كتقدّم أصل الصدور على جهة الصدور، ممنوع، لأنّ المستند في هذا التقديم إن كان هو العقل فقد عرفت أنّ حكمه في المتعارضين هو السقوط رأساً، وإن كان هو النقل فهو صريح في

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤١٢.

تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة كما عرفت في المصحّحة التصريح به. والعجب منه ﷺ أنّه قال على ما في التقريرات: إنّ العمل بهذا الصحيح مشكل[١].

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في لزوم مراعاة الترتيب بين هذين المرجّحين وفي أنّه مع فقدهما يرجع إلى سائر المرجّحات بناءً على التعدّي كما عرفت[٢] أنّه لابدّ من المصير إليه.

إلى هنا انتهى الكلام فيما يتعلّق بمباحث التعادل والترجيح، وبذلك ينتهي ويتمّ البحث في المسائل الأُصوليّة. والحمد للّٰه أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً. وكان الفراغ من تسويد ذلك ليلة الجمعة المصادفة لليلة ولادة الإمام التاسع والنور الساطع محمّد بن علي الجواد سلام اللّٰه وصلواته عليه وعلى آبائه الطاهرين وأولاده المنتجبين. ١٠ رجب ١٣٧٧ هـ. ق.

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٤: ٧٨٤.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٤١٢.

الاجتهاد والتقليد

ونحن نقتصر على مباحثهما الهامّة ونترك غيرها، فنقول:

ذكر شؤون الفقيه

إنّ هنا عناوين ستّة مختلفة من حيث الآثار والأحكام نذكرها في ضمن أُمور:

الأوّل: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير

وهو من حصلت له قوّة الاستنباط وإن كان جاهلاً بالأحكام الشرعيّة فعلاً، إذ لا دليل على جواز رجوع الجاهل مطلقاً إلى العالم، بل الدليل الفريد في هذا الباب كما سيجيء هو بناء العقلاء وسيرتهم على رجوع الجاهل في كلّ فنّ وصنعة إلى العالم.

ومن المعلوم عدم تحقّق هذا البناء في الجاهل الذي يكون الفصل بين جهله وعلمه هو المراجعة إلى المدارك وصرف ساعة أو ساعتين مثلاً، فإنّ مثله وإن كان جاهلاً قبل الرجوع، إلّا أنّ الظاهر أنّه يلزم عليه المراجعة إلى المدارك لاستنباط الأحكام، خصوصاً بعد اختلاف أنظار المجتهدين وآراء المستنبطين، لعدم كون المسائل حسّية بل نظريّة تختلف حسب اختلاف الأنظار.

وبالجملـة: فالظاهر أنّـه لاريب في عدم جواز رجوع مثل هذا الشـخص إلى مجتهد آخر، إمّا لعدم بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم في مثل هذا المورد كما لايبعد دعواه، وإمّا لعدم إحراز بنائهم عليـه، كما أنّـه لا مجال لإنكاره أصلاً، كما لايخفى. وهذا لا فرق فيـه بين المطلق والمتجزي بالنسبـة إلى المسائل التي حصل لـه قوّة استنباط أحكامها.

الثاني: من يجوز له العمل بفتوى نفسه

وهو من بلغ رتبـة الاجتهاد وحصلت لـه قوّة الاستنباط وكان قد استنبط الأحكام من مداركها.

ولا يخفى: أنّ البلوغ إلى هذه المرتبـة مشروط بشرائط، وهـي الاطّـلاع على قوانين النحو والصرف ولو بتحصيل قوّة بها يقدر على الرجوع إلى الكـتب المشتملـة عليها والاطّلاع على القواعد المذكورة فيها.

والاطّلاع على كيفيّـة المحاورات العـرفيّـة التـي بـهذه الطـريقـة اُلقـيت الأحكام الشرعيّـة خصوصاً الفرعيّـة، وهذا أمر مهمّ ربّما تقع الغفلـة عنـه لأجل كثرة المجانسـة مع المطالب العقليّـة وشدّة الممارسـة مع الاُمور العلميّـة، مـع أنّـه لابدّ من إلقاء الروايات في محيط عرف أهل السوق وحملها على ما يفهمونـه منها، لأنّ الراوي في كثير منها بل أكثرها كان من الأشخاص العاديّـة ولم يكـن مطّلعاً على المطالب العلميـة بحيث يكون لفظ واحد عنده محتملاً لاحـتمالات كثيرة موجبـة لإجمالـه وعدم ظهوره في شيء منها، كما نراه من بعض الفقهاء في كثير من المسائل الفقهيّـة حيث يخرج الروايـة الظاهرة في معنى عن الظهور إلى

الإجمال لأجل تكثير الاحتمال.

ولابدّ أيضاً من الاطّلاع على أكثر قوانين المنطق. والاطّلاع على بعض مسائل علم الكلام، كمسألة التحسين والتقبيح على ما ادّعاه الفريد البهبهاني، ومن الاطّلاع على علم الرجال، وكذا اللغة ولو بالرجوع إلى كتبهما واستنباط معنى اللغة وحال الراوي من كونه ثقة أو غير ثقة، ومن الاطّلاع على علم الأُصول، لا على جميع مسائلها التي يبحث عنها في هذه الأعصار، بل على المسائل التي لها دخل في استنباط حكم من الأحكام، كما لا يخفى.

الثالث: من يجوز له التصدّي لمقام الإفتاء

وهو من جاز له العمل برأي نفسه لأجل بلوغه رتبة الاجتهاد وحصول قوّة الاستنباط له، ومخالفة بعض الأخباريين مع الأُصوليين في جواز الاجتهاد لعلّها كانت لأجل توهّمهم كون الاجتهاد عندهم هو الاجتهاد المعمول عند العامّة من العمل بالقياس والاستحسان عند فقد الدليل الشرعي، وإلّا فالاجتهاد بالمعنى المعروف عند الإماميّة ممّا لا محيص عنه للأخباري أيضاً، وذلك لعدم إنكاره حجّية قول الإمام عليه السلام وعدم تعدّي الأُصولي عنه، لأنّ دعواه مثل الإجماع والاستدلال به إنّما هي لأجل كونه مشتملاً على قول المعصوم أو كاشفاً عنه مثلاً.

وحينئذٍ يقوى في النظر كون النزاع بينهما لفظيّاً، لأنّ ما يقول به الأُصولي لا محيص للأخباري من الالتزام به، وما ينكره الأخباري لا يقول به الأُصولي أيضاً، كما لا يخفى.

الرابع والخامس: من يجوز له التصدّي لمقام القضاوة والحكومة

إعلم أنّ مقتضى حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع أنّـه لا ترجيح لأحد على الآخر في نفوذ حكمـه عليـه وعدم جواز مخالفـة حكمـه، لأنّ الناس في ذلك شرعٌ سواء وإن كانوا مختلفين في العلم والعدالـة وغيرهما من سائر الجهات، إلّا أنّ هذا الاختلاف بنفسـه لا يوجب اختصاص بعضهم بالتصدّي لمقام القضاوة بحيث كان حكمـه نافذاً على الباقين ولم يجز لهم التخطّي عنـه. فالعقل لا يرى فضيلـة لأحد على الآخر من هذه الجهـة.

نعم هو يحكم بثبوت حكم اللّٰه تبارك وتـعالى ونـفوذه فـي حـقّ جـميع الخلائق، لكونهم مملوكين لـه، والمملوك لا يقدر على شيء.

وأمّا مع ملاحظـة الشرع فنعلم بأنّ الشارع المبيّن لجميع الأحكام حـتّى أرش الخـدش، ولجميع الآداب والمستحبّات حتّى آداب بيت الخـلاء لم يـهمل هـذا الأمر. بل جعل هذا المنصب لبعض من أفراد الناس يـقيناً لأجـل اخـتلال النظام ولزوم الحرج، والقدر المتيقّن من هذا البعض هو العـلماء، لأنّـهم اُمـناء الرسل وورثـة الأنبياء ورواة أحاديثهم ومعدن أسرارهـم، والقـدر المـتيقّن مـن العلماء هو الرجل العادل الحرّ البالغ، وبالجملـة الجامع لجميع الشرائط.

ثمّ لا يخفى أنّ استلزام عدم نفوذ حكم أحد على الآخر، من حيث هو في نظر العقل للاختلال والحرج، لا يوجب أن يحكم العقل بـثبوت هـذه الفـضيلـة لبعض من الناس مع قطع النظر عن الشرع، لأجل أنّ تساوي جميع الأفراد يستلزم ذلك، وكما أنّ اختلال النظام أمر سدّ الشارع سبيلـه، كذلك العقل يحكم بسدّ هذا

الباب، وذلك لأنّ غاية الأمر حكم العقل بأنّه لابدّ من تحفّظ النظام ولزوم الاجتناب عمّا يوجب اختلاله.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى يغاير ثبوت فضيلة لبعض الناس على الآخر وكون حكمه نافذاً عليه ولو كان مخالفاً للواقع، كما لايخفى.

وكيف كان: فلابدّ في هذا الباب من ملاحظة الشرع، وقد عرفت أنّ مقتضى الدليل الإجمالي في هذا الباب كون المنصوب من جانب الشارع لهذا المنصب هو الفقيه الجامع لجميع الصفات المذكورة.

الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة والقضاء للفقيه

وأمّا الدليل التفصيلي فهي الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: ـ وهي العمدة ـ مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة[1]، وهي تدلّ على أنّ التحاكم إلى مثل السلطان أو القاضي الموجودين في زمانهم في حقّ أو باطلٍ تحاكم إلى الطاغوت، وأنّ ما يأخذه بحكمه إنّما يكون سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر اللّه أن يكفر به، وتدلّ على أنّه لابدّ من النظر في ذلك إلى من كان منكم، أي من الإماميّة الاثنى عشريّة ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا.

والظاهر أنّ المراد برواية الحديث ليس مجرّد رواية حديث ولو كان حديثاً واحداً، بل المراد هو كونه راوية الحديث ومن كان شأنه النقل له ولو بصورة الفتوى، كما هو المعمول في هذه الأعصار، وأنّ المراد من النظر في

---

١ ـ تقدّم تخريجها في الصفحة ٤١٦.

حلالهم وحرامهم ومعرفة أحكامهم هو النظر والاجتهاد ومعرفة الأحكام عن دليل تفصيلي، كما هو شأن الفقيه. فالمستفاد من الرواية وجوب الرجوع في المنازعات والمحاكمات إلى الفقيه والمجتهد، لأنّه منصوب للحكومة ومجعول لها من قبل الصادق عليه السلام بقوله: «**فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً**».

نعم، يقع الكلام في أنّ المراد من الحكومة هل هو مجرّد منصب القضاوة، أو الأعمّ منه ومن الحكومة والسلطنة، بحيث كان للفقيه السلطنة التامّة بالنسبة إلى جميع الأُمور وكان واجداً لمقامين: مقام القضاوة، ومقام الولاية والحكومة؟

والظاهر هو الوجه الثاني بقرينية صدر الرواية وسؤال السائل، فإنّ قوله: في رجلين من الأصحاب كان بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، يدلّ على أنّ مراد السائل أعمّ من المنازعات التي يرجع فيها إلى القاضي لأجل فصل الخصومة وهي المنازعات المشتملة على المدّعي والمنكر وأمثالها، ومن المنازعات التي يرجع فيها إلى الوالي والحاكم كالمنازعات الواقعة بين الناس غير ما يشتمل منها على المدّعي والمنكر وشبهه، فإنّ رفع يد الغاصب مثلاً أمر لا يرجع فيه إلّا إلى الوالي، ولا شأن للقاضي في مثل هذه الأُمور أصلاً. فتعميم السائل التحاكم وتصريحه بالسلطان والقاضي معاً مع أنّ لكلّ منهما شأناً يغاير شأن الآخر دليل على أنّ المراد من المنازعة مطلق المنازعات.

وحينئذٍ فقوله بعد ذلك: «قلت: فكيف يصنعان؟» مرجعه إلى أنّه بعد حرمة التحاكم إلى السلطان والقاضي الجائرين ما وظيفة أصحابنا في مطلق المنازعات؟ فحكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلى الفقيه. فقوله عليه السلام: «فإنّي قد

جعلته عليكم حاكماً» بملاحظة صدر الرواية ظاهر في أنّ المراد من الحكومة أعمّ من القضاوة والسلطنة.

فثبت أنّ الفقيه ثابت له ما كان ثابتاً للإمام عليه السلام من التصدّي لأمر القضاء ونفوذ حكمه على الناس في جميع الأُمور.

ويدلّ عليه أيضاً أنّه عليه السلام جعل التحاكم إليهم في حقّ أو باطل تحاكماً إلى الطاغوت الذي أمر اللّٰه أن يُكفر به، مع أنّ انطباق عنوان الطاغوت على سلطان الجور الذي يرجع إليه في بعض المنازعات أولى من انطباقه على القاضي من قبلهم، فهو وإن كان جائراً وطاغوتاً، إلّا أنّه من شؤون الوالي والسلطان، وهو الأصل في الطغيان ورأس الضلال كما فسّر به الطاغوت في اللغة.

ومن ذلك يظهر أنّ عمدة النظر في إرجاع الناس إلى الفقيه من الإماميّة إلى المنازعات التي كان يرجع فيها إلى السلطان.

نعم لا محيص عن الاعتراف بالدلالة على ثبوت منصب القضاوة له أيضاً، إلّا أنّه لا تنحصر دلالة المقبولة بذلك، وسؤال السائل بعد ذلك لا يدلّ عليه بعد عدم كون فهمه حجّة، مضافاً إلى احتمال كون السؤال عن بعض الفروع، ألا ترى أنّه لا إشكال في دلالة المقبولة على جواز الرجوع إلى الفقيه الواحد مع عدم كونه مورداً لسؤال السائل أيضاً.

وكيف كان فلا إشكال في أنّه يستفاد من المقبولة جواز دخالة الفقيه في كلّ ما للقاضي والوالي من الشؤون.

ويدلّ عليه أيضاً رواية أبي خديجة قال: بعثني أبو عبداللّٰه عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «**قل لهم: إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد**

عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»[١]. لأنّ المراد بالقاضي إنّما هو معناه اللغوي الذي ينطبق على الحكومة أيضاً، مضافاً إلى أنّ ذكر السلطان الجائر في الذيل مع أنّه لم يكن الرجوع إليه إلّا في بعض المنازعات قرينة على عدم كون المراد بالقاضي خصوص المتصدّي لمنصب القضاوة، كما لايخفى.

ويدلّ عليه أيضاً غيرها من بعض الروايات الاُخر:

ومنها: رواية أبي البختري عن أبي عبداللّه‏عليه‌السلام قال: «**إنّ العلماء ورثة الأنبياء وذاك أنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً...**»[٢]. الحديث.

وتقريب الاستدلال بها أنّ قوله‏عليه‌السلام: «**العلماء ورثة الأنبياء**» إن كان في مقام الإنشاء وبصدد جعل الوراثة للعلماء فلا خفاء في أنّ مقتضى إطلاق الوراثة كونهم وارثين للأنبياء في جميع شؤونهم ومناصبهم ما عدا منصب النبوّة. ومن الواضح ثبوت كلا المنصبين القضاوة والحكومة للأنبياء. وإن كان في مقام الإخبار، كما يؤيّده بعض الأخبار، حيث ذكر هذه الجملة في سياق الجمل الخبريّة، فتدلّ أيضاً على الإطلاق لكن لا بوضوح الإنشاء والجعل، كما لايخفى.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٣ / ٨٤٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٦.

٢ ـ الكافي ١: ٣٢ / ٢، وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢.

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **اللهمّ ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله ومَن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنّتي**»[1]. ورواه في المجالس بزيادة: «**ثمّ يعلّمونها**»[2] فإنّ إطلاق الخليفة على الفقهاء من دون تقييدها بجهة خاصّة يدلّ على ثبوت منصبي القضاوة والحكومة معاً لهم.

ومنها: رواية الفقه الرضوي عليه السلام أنّه قال: «**منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل**»[3].

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «**العلماء أُمناء**»[4].

ومنها: غير ذلك ممّا يستفاد منه توسعة دائرة ولاية الفقيه وثبوت جميع المناصب لهم.

ومنها: غير ذلك ممّا يمكن أن يستفاد منه ذلك.

هل يكون منصب القضاوة ومقام الحكومة للمتجزّي أم لا؟

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك في المتجزّي وأنّه هل يكون منصب القضاوة ومقام الحكومة ثابتين له أم لا؟

---

١ ـ الفقيه ٤: ٣٠٢ / ٩١٥، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٧.

٢ ـ الأمالي، الصدوق: ١٥٢ / ٤.

٣ ـ الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٣٣٨.

٤ ـ الكافي ١: ٣٣ / ٥.

ونقول: ظاهر المقبولة أنّ المجعول له الحكومة بالمعنى الأعمّ هو الراوية لأحاديثهم الناظر في حلالهم وحرامهم والعارف لأحكامهم. وحيث إنّ المصدر المضاف وكذا الجمع المضاف يفيدان العموم فمقتضى ذلك انحصار هذا المنصب بالناظر في جميع الأحكام العارف لها بأجمعها فعلاً، فالجمود على ظاهر العبارة والاقتصار عليه يعطي أنّ غير العارف بجميع الأحكام سواء كانت مَلَكة استنباط الجميع موجودة له أم لم تكن لا يصلح للحكومة والقضاوة، لعدم كونه عارفاً بجميع الأحكام فعلاً على ما يقتضيه ظهور العبارة.

وحينئذٍ يشكل ذلك بأنّ حصول هذه الصفة وتحقّقها في غاية الندرة ـ لو لم نقل بامتناعه عادة ـ نظراً إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الشخص عارفاً بجميع الأحكام بحيث إذا سئل كان مستحضراً للجواب ولم يكن يحتاج إلى المراجعة، وقوّة الاستنباط والوصول إلى الحكم بعد المراجعة لا تسمّى عرفاناً أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

وعلى تقدير إمكان حصول هذه الصفة لبعض الأشخاص فالاطّلاع عليه متعسّر، بل متعذّر، فكيف يمكن جعل هذا المنصب له مع شدّة الاحتياج إلى شخص المجعول له هذا المنصب وكثرة المراجعة إليه في فصل الخصومة ورفع التنازع؟

فاللازم أن يقال بأنّ المراد بالعارف بأحكامهم هو الذي يكون عند العرف عارفاً بأحكامهم ولو كان عارفاً بأكثر تلك الأحكام، في قبال العارف بأحكام غيرهم من الأحكام الناشئة عن الأُمور غير الصالحة للدليلية، كالقياس والاستحسان وغيرهما.

نعم لابدّ من أن يكون عارفاً بأحكام القضاء، وهذه اللابدية تستفاد من

مناسبة الحكم والموضوع، فإنّه لا معنى لجعل منصب القضاوة لمن لا يكون عالماً بأحكامها، خصوصاً بعد كون القضاء له أحكام خاصّة ليس لها كثير ارتباط بسائر أبواب الفقه.

فانقدح أنّ المجتهد المتجزّي الذي لا يسمّى عارفاً عُرفاً بأحكام الأئمّة وآراء العترة ـ صلوات اللّٰه عليهم أجمعين ـ لا يكون له حظّ من هذه المناصب الشريفة.

نعم قد عرفت أنّه لا يلزم أن يكون عارفاً بجميع الأحكام فعلاً وعن استحضار كما هو مقتضى ظاهر المقبولة التي هي العمدة في هذا الباب على ما عرفت[1].

وها هنا فروع:

الأوّل: أنّه هل يجوز للعامّي التصدّي للحكم والقضاء مستقلّاً أم لا؟ فيه قولان: حكي عن الجواهر[2] أنّه استدلّ لنفوذ حكم العامّي وجواز قضائه بعدّة من الآيات والروايات وكذا بغيرهما من الوجوه والاعتبارات.

ولكن لا يخفى على المتأمّل فيها أنّه لا يستفاد من شيء منها ذلك، ولا ينهض شيء من تلك الوجوه والاعتبارات لإفادة الجواز، فراجع تلك الأدلّة وتأمّل فيها تجدها غير ناهضة لما رامه ﷺ مضافاً إلى أنّك عرفت ظهور المقبولة المتقدّمة في أنّ المجعول له الحكومة هو الواجد للخصوصيّات المذكورة فيها. وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في ذلك أصلاً.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤٢٧.

٢ ـ جواهر الكلام ٤٠: ١٥.

الثاني: أنّـه هل يجوز للمجتهد أن يأذن للعامّي وينصبـه للتصدّي للـحكم والقضاء أم ليس لـه هذا الحقّ؟ ولا يخفى أنّ جواز ذلك للمجتهد متفرّع أوّلاً على ملاحظـة أنّـه هل كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّـة عليهم السلام هذا الحقّ الذي يـرجـع إلى جعل منصب القضاء والحكم لشخص عامّي أم لا؟

وثانياً: على ملاحظـة أنّـه لو فرض ثبوت هذا الحقّ لهم فهل يكـون فـي البين دليل على ثبوت هذا الحقّ للمجتهد أم لا؟

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا المقدّمـة الأُولى الراجعـة إلى ثبوت هذا الحقّ للنبي والأئمّـة عليهم السلام فالظاهر خلافـه، لأنّـه على تقدير تحقّق مثل هذا النصب لم يكن بدّ من الالتزام بالجواز، ولكنّ الظاهر عدم تحقّقـه، وأمّا على تـقدير عـدم تحقّقـه فنحن نعلم بأنّ العامّي لم يكن لـه أهليّـة، ومع عدمها كيف يمكن جعل هذا المنصب لـه، مضافاً إلى أنّ الشكّ في ثبوت هذا الحقّ لهم يكفي في عدم ثبوتـه للمجتهد، كما هو واضح.

وأمّا المقدّمـة الثانيـة فالظاهر ثبوتها.

ودعوى: أنّ الالتزام بعموم المـنزلـة وثـبوت جـميع مـا للـنبي والأئـمّـة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ للمجتهد الفقيـه يوجب تخصيص الأكثر، لأنّـه كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم خصائص ربّما تبلغ سبعين كما ذكره العلّامـة في كتاب التذكرة[1] ولم يكن شيء من تلك الخصائص ثابتاً للأئمّـة عليهم السلام فضلاً عن الفقيـه، وكذلك كان للأئمّـة عليهم السلام بعض الخصائص التي نعلم بأنّـه لا يتجاوز عنهم ولا يثبت للمجتهد. فكيف يمكن حينئذٍ دعوى عموم المنزلـة وإطلاق الوراثـة؟

---

١ ـ تذكرة الفقهاء ٢: ٥٦٥ / السطر ٢٩ (ط ـ حجري).

مدفوعة: بأنّ الكبرى الكلّية التي نحن ندّعيها هو ثبوت جميع ما كان للنبي والأئمّة من حيث ثبوت الحكومة لهم لا جميع ما ثبت لهم ولو من جهة النبوّة والإمامة، وحينئذٍ لا يلزم تخصيص الأكثر بوجه، فالمقدّمة الثانية لا مجال لإنكارها. نعم قد عرفت عدم تماميّة المقدّمة الأُولى، وهو يكفي في عدم الجواز كما هو واضح.

الثالث: هل يجوز للفقيه توكيل العامّي في الحكم والقضاء من غير أن ينصبه لذلك، أم لا يجوز التوكيل أيضاً؟ ودعوى الجواز مبتنية على ثبوت الإطلاق لأدلّة الوكالة، أو دعوى ثبوت بناء العقلاء على التوكيل في مثل هذه الأُمور، بضميمة عدم الردع عنه، وكلتا الدعويين ممنوعتان.

أمّا دعوى الإطلاق لأدلّة الوكالة، فنقول: إنّ ما يمكن وتوهّم دلالته على الإطلاق من الروايات الواردة في الباب روايتان:

إحداهما: رواية معاوية بن وهب وجابر بن زيد جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «**من وكّل رجلاً على إمضاء أمرٍ من الأُمور، فالوكالة ثابتة أبداً حتّى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها**»[1].

ثانيتهما: رواية أُخرى مثل الرواية الأُولى[2]، ومن الواضح عدم دلالة شيء منهما على الإطلاق، بل هما بصدد بيان أمر آخر مثل افتقار العزل إلى الإعلام بالخروج، كما لا يخفى.

وأمّا دعوى بناء العقلاء ـ فمضافاً إلى عدم ثبوت هذا البناء مع التفاتهم إلى

١ ـ الفقيه ٣: ٤٧ / ١٦٦، وسائل الشيعة ١٩: ١٦١، كتاب الوكالة، الباب ١، الحديث ١.

٢ ـ الفقيه ٣: ٤٩ / ١٧٠، وسائل الشيعة ١٩: ١٦٢، كتاب الوكالة، الباب ٢، الحديث ١.

أهمّيـة المنصب ـ نقول: لم يثبت عدم الردع، لأنّ ثبوتـه يحتاج إلى دعوى ثبوت هذا البناء في زمن الشارع، وهو لم يردع عنـه، مع أنّـه لم يكن هذا البناء في ذلك الزمان أصلاً حتّى يردع عنـه أو لم يردع.

فانقدح: أنّـه كما لا يجوز للفقيـه جعل هذا المنصب للعامّي كذلك لا يجوز لـه توكيلـه في ذلك، بل لابدّ لـه من المباشرة بنفسـه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمن يجوز لـه التصدّي للقضاء من الجهـة التي ترتبط بالمقام، وإلّا فللقاضي شرائط اُخر مذكورة في الفقـه.

السادس: من يجوز الرجوع إليه

ولاشكّ في اعتبار اجتهاده وعدم اجتهاد الراجع، لأنّ المستند في هذا الباب هو رجوع الجاهل إلى العالم، وهو يقتضي ذلك، وهذا ممّا لا إشكال فيـه، إنّـما الإشكال فيما إذا وجد العالم والأعلم معاً وأنّـه هل يتعيّن الرجوع إلى الأعلم، أو يتخيّر بين الرجوع إليـه والرجوع إلى العالم؟

مقتضى الأصل الأوّلي: وجوب تقليد الأعلم

وربّما يستدلّ على تعيّن الرجوع إلى الأعلم تارةً: بأنّ جواز الرجوع إليـه إجماعي، وجواز الرجوع إلى غيره مع وجوده مشكوك فيـه، فيتعيّن الرجـوع إليـه، لأنّ جواز الرجوع إلى الغير والأخذ بقولـه في مقام العمل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليـه بالنسبـة إلى غير الأعلم معـه.

واُخرى: بأنّـه يدور الأمر بين التعيين والتخيير، ولابدّ هنا من الأخذ

بخصوص المعيّن وإن قلنا بجريان البراءة عند دوران الأمر بينهما في سائر الموارد، لأنّ مورد الدوران هنا هو الطريق والحجّة، لأنّ فتوى العالم طريق للجاهل وحجّة بالنسبة إليه، فالأمر دائر بين كون الحجّة هو خصوص فتوى الأعلم وكان فتوى العالم أيضاً طريقاً، فالأمر يرجع إلى الشكّ في طريقيّة قول العالم مع وجود الأعلم. ولا ريب في أنّ الطريقيّة والحجّية تحتاج إلى الدليل، ولا دليل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

وثالثة: بدليل الانسداد بتقريب أنّ الرجوع إلى العلم التفصيلي في كلّ مسألة متعذّر بالنسبة إلى الناس، والامتثال العلمي الإجمالي الراجع إلى الاحتياط التامّ غير جائز أو غير واجب، والرجوع إلى المفضول عند وجود الفاضل ترجيح للمرجوح على الراجح، فيتعيّن الرجوع إلى الفاضل.

ويرد على هذا الدليل أنّه لا مانع من التبعيض في الاحتياط، ولا يكون الرجوع إلى المفضول ترجيحاً للمرجوح على الراجح مطلقاً، لأنّه قد يكون فتوى المفضول مطابقاً للأفضل من الفاضل الموجود، كما لا يخفى، هذا.

وربّما استدلّ على عدم تعيّن الفاضل بالاستصحاب؛ أي: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين في العلم أوّلاً ثمّ فضل أحدهما على الآخر، فإنّ زوال ذلك التخيير بحدوث الفضل في أحدهما غير معلوم، فيستصحب.

وقد ردّ عليهم هذا الاستدلال بالاستصحاب من الطرف الآخر، وتقريبه أنّه إذا لم يكن في البين إلّا مجتهد واحد، ثمّ وجد آخر مفضول، فإنّه مع وجوده يشكّ في زوال تعيّن الرجوع إلى الأوّل الثابت قبل وجود الآخر.

ولابدّ لنا من التكلّم في مثل هذه الاستصحابات ونقول: قد أجاب الشيخ قدّس سرّه

عن استصحاب التخيير ـ على ما في تقريرات بحثه ـ بأنّ التخيير الثابت في حال التساوي إنّما كان باعتبار القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر في العلم ونحوه ممّا يشكّ في كونه مرجّحاً فحيث زال القطع المزبور بحدوث ما يحتمل كونه مرجّحاً، أعني الفضل في أحدهما امتنع الاستصحاب[1]، هذا.

وربّما يجاب عنه أيضاً: بأنّ التخيير المستصحب حكم عقلي، ولا يجوز استصحاب الأحكام العقليّة.

ولكنّه يندفع بأنّ المستصحب هو التخيير الشرعي المستكشف من التخيير العقلي بقاعدة الملازمة، ولكنّه مع ذلك لا مجال لاستصحابه، لأنّ الأحكام الشرعيّة المنكشفة من الأحكام العقليّة بقاعدة الملازمة تتبع في السعة والضيق مناط تلك الأحكام العقليّة، ولا يعقل أن تكون ثابتة بملاك آخر، فإذا كان الملاك للحكم بالتخيير هو القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر في العلم ونحوه فكيف يمكن أن يكون الحكم الشرعي ثابتاً مع وجود ما يحتمل كونه مرجّحاً أعني الفضل في أحدهما، مع أنّه تابع للحكم العقلي مستكشفاً منه، فالتخيير المستصحب ممّا يقطع بعدمه مع تحقق الفضل في أحدهما، والتخيير في زمان الشكّ على تقديره كان حكماً آخر حادثاً في ذلك الزمان ولايكون مستتبعاً للحكم العقلي، والجامع بين التخييرين لا يكون مجعولاً شرعاً ولا مترتّباً عليه أثر شرعي كما ذكرناه مراراً، فلا موقع لاستصحابه.

---

١ ـ مطارح الانظار: ٢٧٣ / السطر ٢٣.

حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد

ولابدّ بعد ذلك من الرجوع إلى أصل ما يدلّ على التقليد من الدليـل، ثـمّ التكلّم في أنّ مقتضاه هل هو التخيـير أو تعيّن الرجوع إلى الأعلم فنقول: الدليل عليـه هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كـلّ صـنعـة إلى العـالم بـها، ولا إشكال في أصل ثبوت هذا البناء، فلا مجال للمناقشـة فيـه.

شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأئمّة عليهم السلام

إنّما الإشكال في أنّ بناء العقلاء على شيء بمجرّده لا يكون دليلاً على ذلك الشيء ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع ولو بعدم الردع عنـه.

مع أنّـه قد يقال في المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّـة إلى المجتهد المستنبط لها، وبعبارة أُخرى: بناء العقلاء على التقليد، أمر حادث بعد الغيبـة الكبرى، ولم يكن ثابتاً في زمان النبي والأئمّـة ـ صلوات اللّٰه عليهم أجمعين ـ بوجـه حتّى يكون عدم الردع عنـه كاشفاً عـن كـونـه مـرضيّاً للشارع، كما هو الشأن في جميع الأُمور التي كان بناء العقلاء عليها حادثاً فـي الأزمنـة المتأخّرة، فإنّـه لا يكون شيء منها بثابت عند الشارع، لعدم ثبوتـه في زمانـه حتّى دلّ عدم ردعـه على رضايتـه، فاللازم على من يجوّز التقليد مستنداً إلى بناء العقلاء عليـه إمّا إثبات كون التقليد والرجوع إلى المجتهد بـهذا النـحو المعمول في هذه الأزمنـة ثابتاً في زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً، وإمّا إثبات كون حدوثـه في هذه الأزمنـة مع عدم ردع الشارع في ذلك الزمان أيضاً كاشف عن

رضى الشارع بـه، وبدون إثبات أحد الأمرين لا مجال لتجويز التقليد أصلاً.

هـذا غايـة مـا يمكن أن يقـال في مقـام الإشكـال على الاستدلال للتقليد ببناء العقلاء.

الجواب الأوّل: ثبوت الاجتهاد والتقليد بهذا النحو في زمن الأئمّة عليهم السلام

ويرد عليـه أوّلاً: أنّ الظاهر ثبوت التقليد والاجتهاد بهذا النحو في زمـن الأئمّـة عليهم السلام ولنا على ذلك شواهد كثيرة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام وهـي على طائفتين يكفي إثبات مضمون إحداهما على سبيل منع الخلوّ.

الطائفـة الأُولى: ما يستفاد منـه جواز الاجتهاد والاستنباط:

منها: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا**»[1]. ونقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قـال: «**عـلينا إلقـاء الأُصول وعليكم التفريع**»[2]. وهل الاجتهاد إلّا التفريع على الأُصول المأخوذة عنهم والقواعد المسموعـة منهم؟ ألا ترى أنّ جميع المباحث المذكورة في باب الاستصحاب التي ربّما تبلغ إلى كتاب مستقل يـدور حـول «لا تـنقض اليـقين بالشكّ» الذي هو أصل من الأُصول الصادرة عنهم؟ وهكذا سائر التفريعات.

---

١ ـ السرائر ٣: ٥٧٥، وسائل الشيعة ٢٧: ٦١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٥١.

٢ ـ السرائر ٣: ٥٧٥، وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٥٢.

وبالجملة: لا مجال للمناقشة في أنّ الاجتهاد عند الإماميّة ـ رضوان الله عليهم ـ هو التفريع على خصوص القواعد المتلقّاة عنهم في قبال الجمهور الذين يعملون بالقياس والاستحسان مع عدم كونهما من الدين، بل يوجبان محقه، كما ورد في رواية أبان: «**أنّ السنّة إذا قيست محق الدين**»[١].

ومنها: ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «**من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم**» ثمّ قال: «**إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا**»[٢].

فإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم لا يتيسّر بدون الاجتهاد، ولا يمكن أن يتحقّق بدون مقدّماته.

ومنها: ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب**»[٣]، فإنّ تشخيص الوجه المقصود للإمام عليه السلام لا يمكن بدون الاجتهاد.

ومنها: الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم الظاهرة في عدم

---

١ ـ الكافي ١: ٤٦ / ١٥، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ١٠.

٢ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠ / ٣٩، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٢.

٣ ـ معاني الأخبار: ١ / ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٧.

تحريمها إذا كان بعلم وحجّـة[1].

ومنها: الأخبار العلاجيّـة[2] الواردة في علاج تـعارض الخـبرين وأنّـه يؤخذ بموافق الكتاب ومخالف العامّـة، فإنّ تشخيص الموافق للكتاب عن غيره ومخالف العامّـة عن غيره لا يمكن بدون الاجتهاد، كما هو واضح.

ومنها: خصوص المقبولـة[3] الواردة في تـعارض الحكـمين واخـتلافهما لأجل الاختلاف في مستند حكمهما، فإنّها ظاهرة في أنّ الحاكم يجوز لـه استنباط الحكم من الروايات الصادرة عنهم في الشبهات الحكميّـة والحكم على طبقـه، كما لايخفى.

ومنها: ما يدلّ على النهي عن الحكم بغير ما أنزل اللّٰه[4] الظاهر في جواز الحكم بما أنزل اللّٰه.

ومـن الواضـح أنّ تشخيص مـا أنزل اللّٰه لا يكـاد يمكن بـدون مـراعـاة جهات الواقعـة، واختلاف مـا ورد فيها مـن الأدلّـة، وتشخيص مـا هـو الحـقّ عن غيره.

ومنها: روايـة علي بن أسباط قال: قلت للرضاعليه‌السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفتـه، وليس في البلد الذي أنا فيـه أحد أستفتيـه من مواليك؟ قـال: فقال: **«ائت فقيـه البلد فاستفتـه من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافـه، فإنّ**

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩.

٣ ـ الكافي ١: ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

٤ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٧: ٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٥.

الحقّ فيه»[١]. وهذا يدلّ على أنّ الاستفتاء والرجوع إلى فتوى الفقيه في زمان الأئمّة عليهم السلام أيضاً كان مفروغاً عنه عندهم وأمراً متداولاً بينهم. غاية الأمر أنّ السائل في هذه الرواية إنّما يسأل عمّا لو لم يكن في البلد من يستفتيه من فقهاء الإماميّة.

ومنها: مارواه في المستدرك عن نهج البلاغة قال عليه السلام فيما كتب إلى قثم بن عباس: «**واجلس لهم العصرين فافت للمستفتي وعلّم الجاهل وذاكر العالم**»[٢].

ومنها: رواية يونس الطويلة[٣] الواردة في الاستحاضة الدالّة على جواز الاجتهاد، حيث إنّه عليه السلام يستدلّ بكلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعلّم طريق الاجتهاد والاستفادة من الكلمات الصادرة عنهم.

ومنها: رواية زرارة[٤] الواردة في باب المسح الدالّة على سؤاله عن الإمام عليه السلام حيث حكم بأنّ المسح على بعض الرأس، وجوابه بأنّه لمكان الباء، ولم ينكر عليه طريق الاستفادة من الكتاب، كما هو شأن المجتهد.

---

١ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٥ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢٣.

٢ ـ نهج البلاغة: ٤٥٧ / ٦٧، مستدرك الوسائل ١٧: ٣١٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٣ ـ الكافي ٣: ٨٣ / ١، وسائل الشيعة ٢: ٢٧٦، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٣، الحديث ٤.

٤ ـ الفقيه ١: ٥٦ / ٢١٢، وسائل الشيعة ١: ٤١٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

ومنها: رواية عبدالأعلى[١] الواردة في المسح على المرارة الدالّة على أنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ولا يحتاج إلى السؤال.

ومنها: ما قاله أبو جعفرعليه السلام لأبان بن تغلب ممّا يدلّ على حبّهعليه السلام لأن يجلس في المدينة ويبيّن للناس مسائل الحلال والحرام ويفتي لهم[٢].

ومنها: غير ذلك.

وأمّا الطائفة الثانية الدالّة على إرجاع العوام من الناس إلى الخواصّ من أصحابهم فكثيرة جدّاً، كما يظهر بالتتبّع في مظانّها[٣].

وبالجملة: فالمناقشة في أصل وجود الاجتهاد والتقليد في تلك الأزمنة ممّا لا ينبغي الإصغاء إليها.

الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلي لإحراز رضى الشارع

نعم يقع الإشكال من جهة أُخرى، وهي أنّه لا شكّ في أنّ هذه الاختلافات الكثيرة الموجودة بين أهل الفتيا في مثل هذا الزمان لم تكن في زمان الأئمّة عليهم السلام قطعاً، وحينئذٍ فكيف يمكن إحراز رضى الشارع وإمضائه لبناء العقلاء الموجود فعلاً، بعد اختلافه مع البناء المتحقّق في الزمان السابق اختلافاً كثيراً لا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر أصلاً؟ فلا محيص حينئذٍ عن التوسّل بأنّ

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٣٦٣ / ١٠٩٧، وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩١، الفائدة الثانية عشرة.

٣ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١.

عدم الردع للبناء الفعلي يكفي في إحراز رضى الشارع وتنفيذه لـه.

توضيحـه: أنّـه لاشكّ في أنّـه لم يكن بناء الشارع فـي تـبليغ الأحكـام وهدايـة الأنام إلّا على التوسّل بالطرق العقلائيّـة والأُمور العـاديّـة، ولم يكـن بناءه في مقام بيان الأحكام على الرجوع إلى علمـه بالمغيبات وتبليغ الأحكـام حسب ما يعطيـه ذلك العلم.

وحينئذٍ: فليس دعوانا أنّ الشارع كان عليـه أن يردع عن هـذه الطـريقـة الفعليّـة لو كانت غير مرضيّـة لـه راجعـة إلى أنّـه لأجل كونـه عالماً بالمغيبات لابدّ لـه الردع أو الإمضاء بالنسبـة إلى الأُمور المستقبلـة والمتأخّرة عن زمانـه، وإذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه بذلك.

بل نقول: إنّ هذه المسـألـة وهي الاجتهاد والاستنباط والرجوع إلى العالم بهذا النحو المعمول المتغاير لما كان متحقّقاً في الزمان السـابق ممّا يقتضي طـبع الأمر حدوثها في هذه الأزمنـة، بحيث لم يكن حدوثها مـخفيّاً عـلى العـارفين بمسألـة الإمامـة وأنّـه يغيب الثاني عشر من شموس الهدايـة مدّة طويلـة عـن أعين الناس وأنظار العامّـة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليـه والاستضاءة من نور الولايـة، وفي ذلك الزمان لابدّ للناس من الرجوع إلى علمائهم والاستفتاء منهم مع شدّة اختلافهم بحيث قلّما يتّفق اتّـحاد فـتوى فـقيـه واحـد فـي كـتبـه المختلفـة، بل في جميع المواضع من كتاب واحد، فضلاً عـن اتّـحاد فـقيهين أو الفقهاء منهم، وكما أنّ أصل غيبـة الإمام عليه السلام واضطرار النـاس إلى الرجـوع إلى فقهائهم كان معلوماً في زمان الأئمّـة عليهم السلام لخواصّ أصحابهم، فضلاً عن أنفسهم، كذلك وجود هذا الاختلاف الكثير وشدّة الشقاق وكثرة الآراء والأقوال في زمان الغيبـة كان معلوماً لديهم أيضاً، بل يمكن أن يقال ـ كما هو الظاهر ـ إنّـهم عليهم السلام

عمدوا إلى إيجاد هذا الاختلاف وهيّأوا مقدّماته اختياراً، لغرض بقاء الدين، وصيرورة النظر في الروايات الصادرة عنهم، واستخراج مراداتهم من الفنون حتّى يهمّ بعض الناس الورود في هذا الفنّ وصرف أوقاته فيه، وبذلك يتحقّق حزب إلهي في مقابل سائر الأحزاب، ولو أنّهم كانوا قد جمعوا آرائهم في رسالة واحدة ونشروها بين الأُمّة ليرجع إليها كلّ من يقتدى بهم من دون تكلّف ومشقّة نعلم قطعاً بأنّه لم يكن يبقى من الدين في مثل هذه الأزمنة عين ولا أثر، كما هو ظاهر لمن تدبّر.

وبالجملة: فلا ينبغي الشكّ في أنّ هذا الوضع الفعلي كان معلوماً في زمان الأئمّة عليهم السلام لا لأجل كونهم مطّلعين على ما يكون، بل لأجل كون طبع الأمر ينجرّ إلى ذلك، ومع ذلك فلا محيص عن الالتزام بأنّ عدم ردعهم يكشف عن إمضاء الشارع وتنفيذه لنفس هذه الطريقة، فافهم واغتنم.

إذا عرفت ذلك فنقول:

مناط بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم ومقتضاه

إنّ رجوع الجاهل إلى العالم **يمكن** أن يكون لأجل حصول الاطمئنان من قوله، بحيث لا ينقدح في ذهنه احتمال الخلاف ولا يلتفت إليه، وعلى تقدير التوجّه والالتفات لا يعتنى به.

و**يمكن** أن يكون لأجل انسداد باب العلم عليه واضطراره من الرجوع إليه.

و**يمكن** أن يكون لأجل التبعيّة لأئمّتهم ورؤسائهم الجاعلين لهذا القانون في الأزمنة السابقة لأغراض منظورة لهم، من دون أن يكون أمراً ارتكازيّاً للناس، بل صار ارتكازيّاً لهم بعد جعل رؤسائهم.

فهذه احتمالات متصوّرة في بادئ النظر، لكن لا سبيل إلى الثاني، لأنّ الانسداد لا ينتج الرجوع إلى العالم والتعبّد بقوله، بل يقتضي الاحتياط ولو مبعّضاً كما لا يخفى.

والثالث أيضاً في غاية البعد بل مستحيل عادةً فإنّا نرى أنّ هذا الأمر ـ وهو رجوع الجاهل إلى العالم ـ أمر متّفق عليه بين جميع أهل الأمصار في جميع الأعصار والقرون.

فدعوى استناد ذلك إلى جعل الأئمّة والرؤساء ترجع إلى تصادف اتّفاق جميع الأئمّة على جعل هذا الأمر مع كثرة الفصل بين البلاد وعدم الارتباط بين ساكنيها في تلك الأزمنة أصلاً، فإسناد ذلك إلى مجرّد التصادف مستبعد جدّاً، بل محال عادة، كما عرفت.

فلا محيص عن الالتزام بأنّ الوجه في رجوع الجاهل إلى العالم هو كون قوله طريقاً موجباً لحصول الاطمئنان بحيث لا يكاد ينقدح في ذهنهم احتمال الخلاف كما هو الشأن في مثل قاعدة اليد من القواعد العقليّة المتداولة بين الناس[1]. نعم لا يبعد أن يكون للانسداد دخل في أعمالهم في جميع الموارد أو في بعضها.

لكن يرد على هذا الوجه: أنّه كيف يمكن أن يدّعى بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخلاف والخطأ مع هذه الاختلافات الكثيرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقيه واحد في كتبه العديدة بل في كتاب واحد. ولهذا لا يبعد أن يكون رجوع

---

١ ـ من هنا إلى آخر الكتاب عين عبارات سيّدنا الأُستاذ دام بقاءه في رسالته الموضوعة في هذا الباب فلا تغفل. [المقرّر حفظه اللّٰه].

العامّي إلى الفقيه إمّا لتوهّم كون فنّ الفقه ـ كسائر الفنون ـ يقلّ الخطأ فيه وكان رجوع المقلّد لمقدّمة باطلة وتوهّم خطأ، أو لأمر تعبّدي أخذه الخلف عن السلف، لا لأمر عقلائي وهو أمر آخر غير بناء العقلاء.

ودعوى قلّة خطأ العلماء بالنسبة إلى صوابهم بحيث يكون احتماله ملغى ـ وإن كثر ـ بعد ضمّ الموارد بعضها إلى بعض غير وجيهة، مع ما نرى من الاختلافات الكثيرة في كلّ باب إلى ما شاء اللّه.

وقد يقال: إنّ المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات بين الموالي والعبيد قيام الحجّة وسقوط التكليف والعقاب بأيّ وجه اتّفق، والرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك، لأنّ المجتهدين مع اختلافهم في الرأي مشتركون في عدم الخطأ والتقصير في الاجتهاد، ولا ينافي ذلك الاختلاف في الرأي، لإمكان عثور أحدهما على حجّة في غير مظانّها، أو أصل من الأُصول المعتمدة ولم يعثر عليهما الآخر مع فحصه بالمقدار المتعارف، فتمسّك بالأصل العملي أو عمل على الأمارة التي عنده، فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده، ورأي كلّ منهما حجّة في حقّه وحقّ غيره، فرجوع العقلاء إليهما لأجل قيام الحجّة والعذر، وهما المطلوب لهم لا إصابة الواقع الأوّلي.

وأوضح من ذلك ما لو قلنا بجعل المماثل في مؤدّى الأمارة.

وفيه أوّلاً: أنّ تسمية ذلك «عدم الخطأ» في غير محلّه. نعم لا يكون ذلك تقصيراً وإن كان مخطئاً، ومع اختلافهما لا محالة يعلم بخطأ أحدهما، ومعه لا يكون البناء على الرجوع إذا كان الاختلاف كثيراً ولو في غير مورد اختلافهما، للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ نظر العقلاء في مثل المقام إلى تحصيل الحجّة والعذر، لكنّهما متوقّفان على إلغاء احتمال خطأ الاجتهاد بالنسبة إلى التكاليف الواقعية الأولية، وهو في المقام ممنوع، ومؤدّى الطرق لو فرض باطلاً كونه حكماً ثانوياً لا يوجب معذوريته بالنسبة إلى الواقعيات إلّا للمعذور وهو المجتهد، لا للمقلّد الذي يكون مبنى عمله فتواه، وهو ليس معذّراً إلّا مع كونه كسائر الأمارات العقلائية قليل الخطأ لدى العقلاء، والفرض أنّ كلّ مجتهد يحكم بخطأ أخيه لا بتقصيره، ومعه كيف يمكن حجّية الفتوى.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأمر الثاني من الأمرين المتقدّمين يدفع الإشكال، فإنّ عدم ردع هذا البناء الخارجي دليل على رضاء الشارع المقدس بالعمل على فتاوى الفقهاء مع الاختلاف المشهور.

لكن في صيرورة ذلك هو البناء العقلائي المعروف والبناء على أماريّة الفتوى كسائر الأمارات إشكالاً، إلّا أن يقال: إنّ بناء المتشرّعة على أخذ الفتوى طريقاً إلى الواقع، والعمل على طبق الأماريّة والسكوت عنه دليل على الارتضاء بذلك، وهو ملازم لجعل الأماريّة له، والمسألة تحتاج إلى مزيد تأمّل.

ثمّ إنّه بناءً على أنّ المناط في رجوع الجاهل إلى العالم هو إلغاء احتمال الخلاف والخطأ بحيث يكون احتماله موهوماً لا يعتنى به العقلاء لا إشكال في أنّ هذا المناط موجود عندهم في تشخيصات أهل الخبرة وأصحاب الفنون، كان الأفضل موجوداً أو لا، ولهذا يعملون على قوله مع عدم وجود الأفضل، وهذا دليل قطعي على تحقّق مناط العمل عندهم في قول الفاضل، وإلّا فكيف يعقل العمل مع عدم المناط، فيكون المناط موجوداً كان الأفضل موجوداً أولا، اختلف

رأيهما أو لا. فلو فرض تقديمهم قول الأفضل عند الاختلاف فإنّما هو من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى، لا من باب عدم الملاك في قول المفضول، لعدم تعقّل تحقّق المناط مع عدم الفاضل وعدمه مع وجوده، فقول المفضول حجّة وأمارة عقلائيّة في نفسه، لأجل موهوميّة احتمال الخطأ، كما أنّ مناط العمل بقول الأفضل ذلك بعينه.

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومي أم لا؟

نعم يبقى في المقام أمر، وهو أنّه هل بناء العقلاء على ترجيح قول الأفضل لدى العلم بمخالفته مع غيره إجمالاً أو تفصيلاً يكون بنحو الإلزام، أو من باب حسن الاحتياط وليس بنحو اللزوم؟

لا يبعد الاحتمال الثاني، لوجود تمام الملاك في كليهما، واحتمال أقربيّة قول الأعلم ـ على فرض صحّته ـ لم يكن بمثابة ترى العقلاء ترجيحه عليه لزوميّاً، ولهذا تراهم يراجعون إلى المفضول بمجرّد أعذار غير وجيهة كبعد الطريق وكثرة المراجعين، ومشقّة الرجوع إليه ولو كانت قليلة، وأمثال ذلك ممّا يعلم أنّه لو حكم العقل إلزاماً بالترجيح لما تكون تلك الأعذار وجيهة لدى العقل والعقلاء.

هذا مع علمهم إجمالاً بمخالفة أصحاب الفنّ في الرأي في الجملة، فليس ترجيح الأفضل إلّا ترجيحاً غير ملزم واحتياطاً حسناً، ولهذا لو أمكن لأحد تحصيل اجتماع أصحاب فنّ في أمر والاستفتاء منهم لَفَعَل، لا لأجل عدم الاعتناء بقول الأفضل أو الفاضل، بل للاحتياط الراجح الحسن.

وبالجملة: المناط كلّ المناط في رجوعهم هو اعتقادهم بندرة الخطأ وإلغاء احتمال الخلاف، وهو موجود في كليهما.

فحينئذٍ مع تعارض قولهما مقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع إلى الاحتياط مع الإمكان، وإلّا فالتخيير وإن كان ترجيح قول الأفضل حسناً على أيّ حال، تأمّل.

هذا، ولكن مع ذلك فالذهاب إلى معارضة قول المفضول قول الأفضل مشكل، خصوصاً في مثل ما نحن فيه ـ أي باب الاحتجاج بين العبيد والموالي ـ مع كون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيين، فالقول بلزوم تقديم قول الأفضل لعلّه أوجه، مع أنّ الأصحاب أرسلوه إرسال المسلمات والضروريات[1]، مضافاً إلى عدم إحراز بناء العقلاء على العمل بقول المفضول مع العلم التفصيلي بل الإجمالي المنجّز بمخالفته مع الفاضل لو لم يعلم بإحراز عدمه. نعم لا يبعد ذلك مع العلم بأنّ في أقوالهم اختلافاً، لا مع العلم إجمالاً بأنّ في هذا المورد أو مورد آخر مثلاً مختلفون.

وبعبارة أُخرى: إنّ بنائهم على العمل في مورد العلم الإجمالي الغير المنجّز نظير أطراف الشبهة الغير المحصورة، هذا حال بناء العقلاء.

وأمّا حال الأدلّة الشرعيّة فلابدّ من ذكر ما تشبّث به الطرفان والبحث في أطرافهما.

---

١ ـ راجع مفاتيح الأُصول: ٦٢٦ / السطر ١٢، مطارح الأنظار: ٢٩٨ / السطر ٢٠.

أدلّة جواز الرجوع إلى المفضول

أمّا ما يمكن أن يتمسّك بـه لجواز الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل، بل ومخالفـة رأيهما أُمور:

الأوّل: بعض الآيات الشريفة

منها: قولـه تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرسَلنَا قَبلَكَ إِلّا رِجَالاً نُوحي إِلَيهِم فَسئَلُوا أَهلَ الذِّكرِ إِن كُنتُم لَا تَعلَمُون﴾[١] بدعوى أنّ إطلاقـه يقتضي جواز الرجوع إلى المفضول حتّى مع مخالفـة قولـه للأفضل، سيّما مع ندرة التساوي بين العلماء وتوافقهم في الآراء.

وفيـه ـ مضافاً إلى ظهور الآيـة فـي أنّ أهـل الذكـر هـم عـلماء اليـهود والنصارى وإرجاع المشركين إليهم، وإلى ورود روايات كثيرة في أنّ أهل الذكـر هم الأئمّـة[٢] بحيث يظهر منها أنّهم أهلـه لا غير ـ أنّ الشبهـة كانت في اُصـول العقائد التي يجب فيها تحصيل العلم، فيكون المراد: «اسألوا أهل الذكـر حـتّى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون» ومعلوم أنّ السؤال عن واحد منهم لا يوجب العلم، ففي الآيـة إهمال من هذه الجهـة، فيكون المراد أنّ طريق تحصيل العلم لكم هو الرجوع إلى أهل الذكر، كما يقال للمريض: إنّ طريق استرجاع الصحّـة

---

١ ـ الأنبياء (٢١): ٧.

٢ ـ راجع الكافي ١: ٢١٠.

هو الرجوع إلى الطبيب وشرب الدواء، فليس لها إطلاق يقتضي الرجوع إلى الفاضل أو المفضول مع تعارض قولهما.

ولايبعد أن يقال: إنّ الآية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازي هو الرجوع إلى العالم، ولا تكون بصدد تحميل تعبّدي وإيجاب مولوي.

ومنها: آية النفر ﴿ **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُون لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَولا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَومَهُم إِذَا رَجَعُوا إِلَيهِم لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ** ﴾[١].

والاستدلال بها للمطلوب يتوقّف على أُمور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

ومنها: كون التفقّه غاية له.

ومنها: كون الإنذار من جنس ما يتفقّه فيه.

ومنها: انحصار التفقّه بالفرعيّات.

ومنها: كون المنذر ـ بالكسر ـ كلّ واحد من النافرين.

ومنها: كون المنذَر ـ بالفتح ـ كلّ واحد من الطائفة الباقية.

ومنها: كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر.

ومنها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، خالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدّمات: «يجب على كلّ واحد من كلّ طائفة من كلّ فرقة النفر لتحصيل الفروع العمليّة، ليبيّنها لكلّ واحد من الباقين، ليعمل المنذر بقوله، حصل العلم منه أو لا، وخالف قول غيره أو لا».

---

١ ـ التوبة (٩): ١٢٢.

وأنت خبير بعدم سلامة جميع المقدّمات لو سلم بعضها، فلك أن تمنع كون التفقّه غاية النفر بأن يقال: إنّ قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ يحتمل أن يكون إخباراً في مقام الإنشاء، أي ليس لهم النفر العمومي، كما ورد أنّ القوم كانوا ينفرون كافّة للجهاد وبقي رسول الله ﷺ وحده، فورد النهي عن النفر العمومي والأمر بنفر طائفة للجهاد.

فحينئذٍ لا يكون التفقّه غاية للنفر إذا كان التفقه لغير النافرين؛ أي الباقين. لكن الإنصاف أنّ ذلك خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أنّ المؤمنين بحسب اشتغالهم بأُمور المعاش ونظم الدنيا ما كانوا لينفروا جميعاً، أي النفر العمومي ليس ميسوراً لهم، ولولا نفر من كلّ فرقة طائفة منهم للتفقّه؟ ولا إشكال في أنّ الظاهر منه مع قطع النظر عن قول المفسّرين هو كون التفقّه غاية له.

وأمّا كون الإنذار من سنخ ما يتفقّه فيه؛ أي بيان الأحكام بنحو الإنذار فليست الآية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أنّ غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقّه في الدين وفهم الأحكام الدينيّة.

والآخر: إنذار القوم وموعظتهم. فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم وإيجاد الخوف من بأس الله في قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمِّن، فلا محيص لهم إلّا العلم بالأحكام مقدّمة للعمل بها، وأمّا وجوب العمل بقول المنذر فلا تدلّ الآية عليه.

ودعوى أنّ الإنذار لابدّ وأن يكون من جنس ما يتفقّه فيه، وإلّا فأيّة مناسبة للفقيه معه، ممنوعة، لأنّ الإنذار مناسب للفقيه، لأنّه يعلم حدوده وكيفيّته وشرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً في القوم ما لا يكون لكلام غيره، لعلوّ مقامه وعظم شأنه لديهم، وأمّا التفقّه في

الدين فهو أعمّ من الأُصول والفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثاني، والأخبار الواردة في تفسيرها تدلّ على تعميمه. فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بوجوب قبول قوله تعبّداً، لعدم جريانه في الأُصول.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ إطلاقها على فرضه يقتضي قبول قول الغير في الأُصول والفروع ويقيّد إطلاقها عقلاً في الأُصول وتبقى الفروع.

وأمّا كون المنذر ـ بالكسر ـ كلّ واحد من الطائفة فلا إشكال في ظهور الآية فيه، لكنّ الظاهر منها أنّ كل واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، ومعه لا تدلّ الآية على وجوب القبول من كلّ واحد منهم، فإنّه بإنذار كلّ واحد منهم قومهم ربّما يحصل لهم العلم.

وأمّا كون التحذّر بمعنى التحذّر العملي أي قبول قول الغير والعمل به فهو خلاف ظاهرها، بل التحذّر إمّا بمعنى الخوف، وإمّا بمعنى الاحتراز وهو الترك عن خوف، والظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنذار المنذرين، وهو أمر غير اختياري لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر، نعم يمكن تحصيله بمقدّمات اختياريّة كالحبّ والبغض وأمثالهما. هذا كلّه مع أنّه لا إطلاق للآية، ضرورة أنّها بصدد بيان كيفيّة النفر وأنّه إذن لا يمكن للناس نفر عمومي، فلِمَ لا ينفر طائفة منهم، فإنّه ميسور لهم؟!

وبالجملة: لا يجوز للناس سدّ باب التفقّه والتعلّم بعذر الاشتغال بأُمور الدنيا؛ فإنّ أمر الدين كسائر أُمورهم يمكن قيام طائفة به، فلابدّ من التفقّه والإنذار. وأمّا وجوب قبول السامع بمجرّد السماع فلا إطلاق للآية يدلّ عليه، فضلاً عن إطلاقها لحال التعارض.

والإنصاف: أنّ الآية أجنبيّة عن حجّية قول المفتي، كما أنّها أجنبيّة عن

حجّيـة قول المخبر، بل مفادها ـ والعلم عند اللّٰه ـ أنّـه يجب على طائفـة من كلّ فرقـة أن يتفقّهوا في الدين ويرجعوا إلى قومهم وينذروهم بالمواعظ والإنـذارات والبيانات الموجبـة لحصول الخوف في قلوبهم لعـلّهم يـحذرون، ويـحصل فـي قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف في قلوبهم يدور رحـى الديـانـة ويـقوم الناس بأمرها قهراً لسوقهم عقلهم نحو القيام بالوظائف.

هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، ومع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

لأنّ منها: ما تدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عذر في عدم معرفـة الإمام الذي بعده، أمّا من في البلد فلرفع حجّتـه، وأمّا غير الحاضر فعليـه النفر إذا بلغـه[1].

ومنها: ما دلّ على أنّ تكليف الناس بعد الإمام الطلب وأنّ النافرين في عذر ما داموا في الطلب، والمنتظرين في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم[2]. ومعلوم أنّ قول النافرين بمجرّده ليس بحجّـة في باب الإمامـة.

ومنها: ما وردت في علّـة الحجّ، وفيها: «ولأجل ما فيـه من التفقّـه ونقل أخبار الأئمّـة إلى كلّ صقع وناحيـة»[3].

ومنها: ما دلّ على أنّـه تـعالى أمـرهم أن يـنفروا إلى رسـول اللّٰـه صلى الله عليه وآله وسلم

---

١ ـ راجع الكافي ١: ٣٧٨ / ٢ و٣.

٢ ـ راجع الكافي ١: ٣٧٨ / ١.

٣ ـ راجع وسـائل الشـيعـة ٢٧: ٩٦، كـتاب القـضاء، أبـواب صـفات القـاضي، البـاب ٨، الحديث ٦٥.

فيتعلّموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلّموهم، وهو معنى قولهﷺ: «اختلاف أُمّتي رحمة»[١]. وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرّد السماع فضلاً عن حال التعارض، هذا حال الآيات الشريفة والآيات الأُخرى التي استدلّ بها أضعف دلالة منها.

الثاني: الأخبار التي استدلّ بها على حجّية قول المفضول

وأمّا الأخبار فمنها: ما عن تفسير الإمامعليه السلام في ذيل قوله تعالى: ﴿وَمِنهُم أُمِّيُّونَ لا يَعلَمُونَ الكِتَابَ إِلّا أَمَانِيَّ وَإِن هُم إِلّا يَظُنُّونَ﴾[٢] والحديث طويل وفيه: «وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»[٣].

دلّ بإطلاقه على جواز تقليد المفضول إذا وجد فيه الشرائط ولو مع وجود الأفضل أو مخالفته له في الرأي.

لكنّه ـ مع ضعف سنده وإمكان أن يقال إنّه في مقام بيان حكم آخر، فلا إطلاق له لحال وجود الأفضل فضلاً عن صورة العلم بمخالفة رأيه رأي الأفضل ـ مخدوش من حيث الدلالة، لأنّ صدره في بيان تقليد عوام اليهود من

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٠.

٢ ـ البقرة (٢): ٧٨.

٣ ـ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكريعليه السلام: ٢٩٩، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

علمائهم في الأُصول، حيث قال: « ﴿ وَإِن هُم إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ ما تقول رؤساؤهم من تكذيب محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم في نبوّته وإمامة علي سيّد عترته، وهم يقلّدونهم مع أنّه محرّم عليهم تقليدهم ».

ثمّ بعدما سأل الرجل عن الفرق بين عوامنا وعوامهم حيث كانوا مقلّدين؟ أجاب بما حاصله: إنّ عوامهم مع علمهم بفسق علمائهم وكذبهم وأكلهم الحرام والرشا وتغييرهم أحكام اللّٰه يقلّدونهم، مع أنّ عقلهم يمنعهم عنه، ولو كان عوامهم [عوامنا] كذلك لكانوا مثلهم ثمّ قال: «وأمّا من كان من الفقهاء...» إلى آخره.

فيظهر منه أنّ الذمّ لم يكن متوجّهاً إلى تقليدهم في أُصول العقائد كالنبوّة والإمامة، بل متوجّه إلى تقليد فسّاق العلماء، وأنّ عوامنا لو قلّدوا علمائهم فيما قلَّد اليهود علمائهم لا بأس به إذا كانوا صائنين لأنفسهم حافظين لدينهم... إلى آخره. فإخراج الأُصول منه إخراج للمورد وهو مستهجن.

فلابدّ من توجيه الرواية بوجه أو ردّ علمها إلى أهلها. وأمّا حملها على حصول العلم من قول العلماء للعوام لحسن ظنّهم به وعدم انقداح خلاف الواقع من قولهم، بل يكون قول العلماء لديهم صراح الواقع وعين الحقيقة، فبعيد بل غير ممكن، لتصريحها بأنّهم لم يكونوا إلّا ظانّين بقول رؤسائهم وأنّ عقلهم كان يحكم بعدم جواز تقليد الفاسق، مع أنّه لو حصل العلم من قولهم لليهود لم يتوجّه إليهم ذمّ بل لم يسمّ ذلك تقليداً.

وبالجملة: سوق الرواية إنّما هو في التقليد الظنّي الذي يمكن ردع قسم منه والأمر بالعمل بقسم منه، والالتزام بجواز التقليد في الأُصول أو في بعضها كما ترى، فالرواية مع ضعفها سنداً واغتشاشها متناً لا تصلح للحجّية، ولكن

يستفاد منها مع ضعف سندها أمر تاريخي يؤيّد ما نحن بصدده، وهو أنّ التقليد بهذا المفهوم الذي في زماننا كان شائعاً من زمن قديم هو زمان الأئمّة، أو قريب منه؛ أي من زمان تدوين «تفسير الإمام» أو من قبله بزمان طويل.

ومنها: إطلاق صدر مقبولة عمر بن حنظلة[١] وإطلاق مشهورة أبي‌خديجة[٢]. وتقريب الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر من صدرها وذيلها شمولها للشبهات الحكميّة، فيؤخذ بإطلاقها في غير مورد واحد متعرّض له وهو صورة اختلاف الحَكَمين، وكذا المشهورة تشملها بإطلاقها. فإذا دلّتا على نفوذ حكم الفقيه فيها، تدلّان على اعتبار فتواه في باب فصل الخصومات، وإلّا فلا يعقل إنفاذه بدونه، ويفهم نفوذ فتواه وحجّيته في غيره إمّا بإلغاء الخصوصية عرفاً، أو بدعوى تنقيح المناط.

أو يقال: إنّ الظاهر من قوله: «فإذا حكم بحكمنا». إلغاء احتمال الخلاف من فتوى الفقيه، إذ ليس المراد منه «أنّه إذا علمتم أنّه حكم بحكمنا»، بل المراد «أنّه إذا حكم بحكمنا بحسب نظره ورأيه» فجعل نظره طريقاً إلى حكمهم، هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق خصوصيّة زائدة في باب الحكومة ربّما تكون بنظر العرف دخيلة فيها وهي رفع

---

١ ـ الكافي ١: ٦٧ / ١٠، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٣ / ٨٤٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٦.

الخصومة بين المتخاصمين، وهو لا يمكن نوعاً إلّا بحكم الحاكم النافذ، وهذا أمر مرغوب فيه لا يمكن فيه الاحتياط ولا يتّفق فيه المصالحة نوعاً، وأمّا العمل بقول الفقيه فربّما لا يكون مطلوباً ويكون المطلوب درك الواقع بالاحتياط أو الأخذ بأحوط الأقوال مع تعذّر الاحتياط التامّ.

فدعوى أنّ العرف يفهم من المقبولة وأمثالها حجّية الفتوى لا تخلو من مجازفة، وأوضح فساداً من ذلك دعوى تنقيح المناط القطعي.

وأمّا قوله: «**إذا حكم بحكمنا**» لو سلّم إشعاره بإلغاء احتمال الخلاف فإنّما هو في باب الحكومة، فلابدّ للسراية إلى باب الفتوى من دليل وهو مفقود، فالإنصاف عدم جواز التمسّك بأمثال المقبولة للتقليد رأساً، وكما لا يجوز التمسّك بصدرها على جواز تقليد المفضول لا يجوز ببعض فقرات ذيلها على وجوب تقليد الأعلم لدى مخالفة قوله مع غيره.

ومنها: إطلاق ما في التوقيع: «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فانّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّٰه**»[١].

وتقريبه: أنّ «الحوادث» أعمّ من الشبهات الحكميّة، والرجوع إلى رواة الحديث ظاهر في أخذ فتواهم لا أخذ نفس الرواية، ورواة الحديث كانوا من أهل الفتوى والرأي، كما أنّ قوله: «**فإنّهم حجّتي عليكم**»، يدلّ على أنّ فتوى رواة الحديث حجّة، كما أنّ فتوى الإمام حجّة، فلا معنى لحجّية رواة الحديث إلّا حجّية فتاويهم وأقوالهم، والحمل على حجّية الأحاديث المنقولة بتوسّطهم خلاف الظاهر.

---

١ ـ كمال الدين: ٤٨٤ / ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

وفيه: بعد ضعف التوقيع سنداً أنّ صدره غير منقول إلينا، ولعلّه كان مكتنفاً بقرائن لا يفهم منها إلّا حجّية حكمهم في الشبهات الموضوعيّة أو الأعمّ، وكان الإرجاع في القضاء لا في الفتوى.

ومنها: ما عن الكشي بسند ضعيف عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه ـ يعني أباالحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله: عمّن آخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «**فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبّنا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء اللّٰه تعالى**»[1].

وفيه: بعد ضعف السند أنّ الظاهر من سؤاله أنّ الرجوع إلى العالم كان مرتكزاً في ذهنه، وإنّما أراد تعيين الإمام شخصه، فلا يستفاد منه التعبّد، كما أنّ الأمر كذلك في كثير من الروايات، بل قاطبتها على الظاهر.

ومنها: روايات كثيرة عن الكشي وغيره، فيها الصحيح وغيره تدلّ على إرجاع الأئمة إلى أشخاص من فقهاء أصحابهم، يظهر منها أنّ الرجوع إليهم كان متعارفاً، ومع وجود الأفقه كانوا يرجعون إلى غيره، كصحيحة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبداللّٰه عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: «**ما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً**»[2].

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال: ٤ / ٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٥.

٢ ـ اختيار معرفة الرجال: ١٦١ / ٢٧٣، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٣.

وكرواية علي بن المسيّب[1]، حيث أرجعه الرضاعليه السلام إلى زكريّا بن آدم، إلى غير ذلك.

ويستفاد منها أنّ أخذ معالم الدين الذي هو عبارة أُخرى عن التقليد كان مرتكزاً في ذهنهم ومتعارفاً في عصرهم، ويستفاد من صحيحة ابن أبي يعفور تعارف رجوع الشيعة إلى الفقهاء من أصحاب الأئمّة مع وجود الأفقه بينهم، وجواز رجوع الفقيه إلى الأفقه إذا لم يكن له طريق إلى الواقع.

وهذا ليس منافياً لما ذكرنا في أوّل الرسالة من أنّ موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير نفس قوّة الاستنباط، وذلك لأنّ ما ذكرنا هناك إنّما هو فيمن له طريق إلى الاستنباط مثل زماننا، فإنّ الكتب الراجعة إليه مدوّنة مكتوبة بين أيدينا، بخلاف ما إذا لم يمكن كذلك، كعصر محمّد بن مسلم، حيث إنّ الأحاديث فيه كانت مضبوطة عنده وعند نظرائه، ولم يكن للجاهل طريق إليها إلّا بالرجوع إليهم، مع إمكان أن يقال: إنّ إرجاع مثل ابن أبي يعفور إنّما هو في سماع الحديث ثمّ استنباطه منه حسب اجتهاده، ولا إشكال في استفادة جواز الرجوع إلى الفقهاء ـ بل إلى الفقيه مع الأفقه ـ من تلك الروايات. لكن استفادة ذلك مع العلم الإجمالي أو التفصيلي بمخالفة آرائهما مشكلة، لعدم العلم بذلك في تلك الأعصار، خصوصاً من مثل أُولئك الفقهاء والمحدّثين الذين كانوا من بطانة الأئمّة فالاتّكال على مثل تلك الأدلّة في جواز تقليد المفضول مشكل، بل غير ممكن.

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال: ٥٩٤ / ١١١٢، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

فيما استدلّ به على ترجيح قول الأفضل

واستدلّ على ترجيح قول الأفضل مع العلم بالمخالفة تارة: بالإجماعات المنقولة، وهو كما ترى في مثل المسألة العقليّة مع تراكم الأدلّة.

وأُخرى: بالأخبار كالمقبولة وغيرها، بأن يقال: إنّ الشبهة فرضت حكميّة في المقبولة، فنفوذ حكمه تعينيّاً ملازم لنفوذ فتواه كذلك في تلك المسألة، فتعدّى إلى غيرها بإلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك سيّما مع تناسب الأفقهيّة والأصدقيّة في الحديث لذلك.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ ظاهر المقبولة أنّ الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم بمقتضى العطف بالواو، وفرض الراوي صورة التساوي لا يكشف عن كون المراد وجود أحدها ـ بمنع التلازم هاهنا، لأنّ الملازمة إنّما تكون في صورة إثبات النفوذ لا سلبه، لأنّ سلب المركّب أو ما بحكمه بسلب أحد أجزائه. فسلب نفوذ حكمه كما يمكن أن يكون لسلب حجّية فتواه، يمكن أن يكون لسلب صلاحيّة حكمه للفصل، وعدم جواز الأخذ بالفتوى في المقام ليس لعدم صلاحيته للحجّية، بل لعدم كونه فاصلاً، بل فتوى الأعلم أيضاً ليس بفاصل، والتناسب بين الأفقهيّة وذلك لم يصل إلى حدّ كشف العلّية التامّة.

هذا كلّه مع أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً أو القطع بالملاك ممّا لا وجه لهما بعد وضوح الفرق بين المقامين، ولعلّ الشارع لاحظ جانب الاحتياط في حقوق الناس، فجعل حكم الأعلم فاصلاً لأقربيّة الواقع بنظره، ولم يلاحظه في

أحكامـه توسعـة على الناس، فدعوى إلغاء الخصوصيـة مجازفـة، ودعوى القطع أشدّ مجازفـة.

وثالثـة: بأنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الصواب، لأنّ نظره طريق محض إلى الواقع سواء الأوّليات منـه، أو الثانويات، أو الأعذار الشرعيّـة والعقليّـة، فحينئذٍ تلازم الأعلميّـة للأقربيـة وهو المتعيّن فـي مـقام الإسـقاط والأعـذار، وجـواز الرجوع إلى غيره يساوق الموضوعيّـة.

والجواب عن الصغرى: بمنع كلّيتها، لأنّ رأي غير الأعلم قد يـوافـق رأي الأعلم من الأموات أو الأحياء إذا لم يجز تقليدهم لجهـة، بل إذا كان رأي غـير الأعلم موافقاً لجميع الفقهاء ويكون الأعلم منفرداً في الأحياء في الفتوى مع كون مخالفيـه كثيراً جدّاً.

وتنظّر بعض أهل النظر في الصغرى بأنّ حجّيـة الفتوى لأجل كـونـه مـن الظنون الخاصـة لا المطلقـة، فمطابقـة قول غير الأعلم للأعـلم الغـير الصـالح للحجّيـة غير مفيدة.

فلا عبرة بقوّتـه ولا أصلـه كالظنّ من الأمارات الغير المعتبرة، والأقوائيّـة بمطابقـة قولـه لسائر المجتهدين الذين مثلـه فغير مسـلّم، إذ المـطابقـة لوحـدة الملاك وتقارب الأنظار، فالكلّ في قوّة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوّة مدركهم، وإلّا لزم الخلف، لفرض أقوائيّـة نظر الأعلم.

ومنـه يعلم فساد قياسها بالخبرين المتعارضين المـحكي أحـدهما بـطرق متعدّدة، إذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلـة حكايـة واحدة، فلا محالـة يوجب كلّ حكايـة ظنّاً بصدور شخص هذا الكلام من غير لزوم الخلف[1]، انتهى.

---

١ ـ نهايـة الدرايـة ٦: ٤١٢ ـ ٤١٣.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ المنظور في ردّ الصغرى إنكار كلّية دعوى أقربيّة قول الأعلم، لا دعوى تقدّم قول غير الأعلم في مقام الاحتجاج، فما ذكره أجنبي عن المقام، بل المناقشة فيه منحصرة بإنكار الأقربيّة، وهو مسقط لأصل دعواه في الصغرى، إذا إنكاره مساوق لإنكار أقربيّة فتوى الأعلم.

وأمّا إنكار الأقربيّة في المثال الأخير فغير وجيه، لأنّ أنظار المجتهدين كما كانت طريقاً إلى الواقعيّات والحجج فلا محالة إذا اجتمع جلّ أهل الفنّ على خطأ الأعلم لا يبقى وثوق بأقربيّة قوله لو لم نقل بالوثوق على الخلاف. وإن شئت قلت: لا تجري أصالة عدم الغفلة والخطأ في اجتهاده، وتوهّم كون أنظارهم بمنزلة نظر واحد كتوهّم لزوم الخلف في غاية السقوط.

وعن الكبرى: بأنّ تعيّن الرجوع إلى الأقرب إن كان لأجل إدراك العقل تعيّنه جزماً ـ بحيث لا يمكن للشارع التعبّد بخلافه، ولو ورد دليل صريح على خلافه لابدّ من طرحه ـ فهو فاسد، لأنّ الشارع إذا رأى مفسدة في تعيّن الرجوع إلى الأعلم أو مصلحة في التوسعة على المكلّف فلا محالة يرخّص ذلك من غير الشبهة الموضوعية كتجويز العمل بخبر الثقة وترك الاحتياط.

نعم لو علمنا وجداناً بأنّ الشارع لا يرضى بترك الواقعيات فلا يمكن معه احتمال تجويز العمل بقول العالم ولا بقول الأعلم، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط ولو مع اختلال النظام فضلاً عن لزوم الجرح، لكنّه خلاف الواقع وخلاف المفروض في المقام، ولهذا لا أظنّ بأحد ردّ دليل معتبر قام على جواز الرجوع بغير الأعلم، فعليه كيف يمكن دعوى القطع بلزوم تعيّن الأقرب مع احتمال تعبّد في المقام ولو ضعيفاً ؟!

وممّا ذكرنا يظهر النظر في كلام بعض أهل النظر، حيث قال ما ملخّصه: إنّ القرب إلى الواقع إن لم يلحظ أصلاً فهو مناف للطريقيّة وإن كان بعض الملاك، وهناك خصوصيّة أُخرى تعبّديّة فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأعلم حينئذٍ مساوٍ لغيره في جميع الخصوصيّات، ويزيد عليه بالقرب، سواء كانت تلك الخصوصيّة التعبّديّة جزء المقتضى أو شرط جعله أمارة، فيكون فتوى الأعلم متعيّناً لترجيحه على غيره بالملاك الذي هو ملاك الحجّية، ولهذا قياسه على البصر والكتابة مع الفارق، لكونهما غير دخيلين في ذلك الملاك، لأنّ معنى الأعلميّة ليس الأقوائيّة بحسب المعرفة بحيث لا تزول بتشكيك حتّى يقاس عليهما، بل بمعنى أحسنيّة الاستنباط وأجوديّته في تحصيل الحكم من المدارك، فيكون أكثر إحاطة بالجهات الدخيلة فيه المغفولة عن نظر غيره، فمرجع التسوية بينهما إلى التسوية بين العالم والجاهل، وهذا وجه آخر لتعيّن الأعلم ولو لم نقل بأقربية رأيه أو كون الأقربيّة ملاك التقديم، لأنّ العقل يذعن بأنّ رأيه أوفق بمقتضيات الحجج، وهو المتعيّن في مقام إبراء الذمّة، ويذعن بأنّ التسوية بينهما كالتسوية بين العالم والجاهل[1]، انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الخصوصيّة التعبّدية لا يلزم أن تكون جزء المقتضى أو شرط التأثير، بل يمكن أن تكون مانعة عن تعيّن الأعلم كالخصوصيّة المانعة عن إلزام الاحتياط الموجبة لجعل الأمارات والأُصول من غير لزوم الموضوعيّة.

---

١ ـ نهاية الدراية ٦: ٤١٣ ـ ٤١٤.

ومنها: أنّ أحسنيّة الاستنباط وكون الأعلم أقوى نظراً في تحصيل الحكم من المدارك عبارة أُخرى عن أقربيّة رأيه إلى الواقع، فلا يخلو كلامه من التناقض والتنافي.

ومنها: أنّ إذعان العقل بما ذكره مستلزم لامتناع تجويز العمل على طبق رأي غير الأعلم، لقبح التسوية بين العالم والجاهل، بل امتناعه وهو كما ترى، ولا أظنّ التزام أحد به.

والتحقيق: أنّ تجويز العمل بقول غيره ليس لأجل التسوية بينهما، بل لمفسدة التضييق أو مصلحة التوسعة ونحوهما ممّا لا ينافي الطريقية كما قلنا في محلّه[1]، وليعلم أنّ هذا الدليل الأخير غير أصالة التعيين في دوران الأمر بين التخيير والتعيين وغير بناء العقلاء على تعيّن الأعلم في مورد الاختلاف، فلا تختلط بينه وبينهما وتدبّر جيّداً.

فالإنصاف: أنّه لا دليل على ترجيح قول الأعلم إلّا الأصل بعد ثبوت كون الاحتياط مرغوباً عنه وثبوت حجّية قول الفقهاء في الجملة، كما أنّ في الأصل أيضاً إشكال، لأنّ فتوى غير الأعلم إذا طابق الأعلم من أعلم من الأموات أو في المثالين المتقدّمين يصير المقام من دوران الأمر بين التخيير والتعيين، لا تعيّن الأعلم، والأصل فيه التخيير.

إلّا أن يقال: إنّ تعيّن غير الأعلم حتّى في مورد الأمثلة مخالف لتسالم الأصحاب وإجماعهم، فدار الأمر بين التعيين والتخيير في مورد الأمثلة أيضاً، وهو الوجه في بنائنا على الأخذ بقول الأعلم احتياطاً، وأمّا بناء العقلاء

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٤١٧.

فلم يحرز في مورد الأمثلة المتقدّمة.

هذا فيما إذا علم اختلافهما تفصيلاً، بل أو إجمالاً أيضاً بنحو ما مرّ، وأمّا مع احتماله فلا يبعد القول بجواز الأخذ من غيره أيضاً، لإمكان استفادة ذلك من الأخبار، بل لا يبعد دعوى السيرة عليه، هذا كلّه في المتفاضلين.

في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما

وأمّا في المتساويين فالقاعدة وإن اقتضت تساقطهما مع التعارض والرجوع إلى الاحتياط لو أمكن، وإلى غيره من القواعد مع عدمه، لكن الظاهر أنّ الاحتياط مرغوب عنه وأن المسلّم عندهم حجّية قولهما في حال التعارض، فلابدّ من الأخذ بأحدهما والقول بحجيّته التخييريّة.

وقد يقال بدلالة قوله في مثل رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه: «فاصمدا في دينكما إلى كلّ مسنٍّ في حبّنا»[1] وغيرها من الروايات العامّة على المطلوب، فإنّ إطلاقها شامل لحال التعارض، والفرق بينها وبين أدلّة حجّية خبر الثقة حيث أنكرنا إطلاقها لحال التعارض أنّ الطبيعة في حجّية خبر الثقة أُخذت بنحو الوجود الساري، فكلّ فرد من الأخبار مشمول أدلّة الحجّية تعييناً ولا يعقل جعل الحجّية التعيينيّة في المتعارضين، ولا جعل الحجّية التعيينيّة في غيرهما والتخييريّة فيهما بدليل واحد، فلا مناص إلّا القول بعدم الإطلاق لحال التعارض.

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال: ٤ / ٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤٥.

وأمّا الطبيعة في حجّية قول الفقهاء، أُخذت على نحو صِرف الوجود، ضرورة عدم معنى لجعل حجّية قول كلّ عالم بنحو الطبيعة السارية والوجوب التعييني حتّى يكون المكلّف في كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع العلماء، فإنّه واضح البطلان. فالمأمور به هو الوجود الصرف، فإذا أخذ بقول واحد منهم فقد أطاع، فلا مانع حينئذٍ من إطلاق دليل الحجّية لحال التعارض.

فقوله: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» مفاده جعل حجّية قول العالم على نحو البدليّة أو صرف الوجود، كان مخالفاً لقول غيره أو لا، يعلم مخالفته له تفصيلاً أو لا.

هذا ما أفاده شيخنا العلّامة على ما في تقريرات بعض فضلاء بحثه[1].

وأنت خبير بأنّ هذا بيان لإمكان الإطلاق على فرض وجود دليل مطلق يمكن الاتّكال عليه.

ونحن بعد الفحص الأكيد لم نجد دليلاً يسلم دلالةً وسنداً عن الخدشة، مثلاً قوله في الرواية المتقدّمة: «فاصمدا في دينكما...» إلى آخره، بمناسبة صدرها وهو قوله: «عمّن آخذ معالم ديني؟» لا يستفاد منه التعبّد، بل الظاهر منه هو الإرجاع إلى الأمر الارتكازي، فإنّ السائل بعد مفروغيّة جواز الرجوع إلى العلماء سأل عن الشخص الذي يجوز التعويل على قوله. ولعلّه أراد أن يعيّن الإمام شخصاً معيّناً كما عيّن الرضا عليه السلام زكريا بن آدم[2]، والصادق عليه السلام

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧١٤ ـ ٧١٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

الأسدي[١] والثقفي[٢] وزرارة[٣] فأرجعه إلى من كان كثير القدم في أمرهم ومسنّاً في حبّهم.

والظاهر من «كثرة القدم في أمرهم» كونه ذا سابقة طويلة في أمر الإمامة والمعرفة، ولم يذكر الفقاهة، لكونها أمراً ارتكازياً معلوماً لدى السائل والمسؤول عنه وأشار إلى صفات أُخر موجبة للوثوق والاطمئنان بهم، فلا يستفاد منها إلّا تقرير الأمر الارتكازي.

ولو سلّم كونه بصدد إعمال التعبّد والإرجاع إلى الفقهاء فلا إشكال في عدم إطلاقها لحال التعارض، بل قوله ذلك كقول القائل: «المريض لابدّ وأن يرجع إلى الطبيب وليشرب الدواء» وقوله: «إنّ الجاهل بالتقويم لابدّ وأن يرجع إلى المقوّم».

ومعلوم أنّ أمثال ذلك لا إطلاق لها لحال التعارض هذا مع ضعف سندها، وقد عرفت حال التوقيع[٤]. وبالجملة لا إطلاق في الأدلّة بالنسبة إلى حال التعارض.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٧، ١٩.

٤ ـ تقدّم في الصفحة ٤٦٠ ـ ٤٦١.

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلّة العلاج

وقد يتمسّك للتخيير في المتساويين بأدلّة علاج المتعارضين كموثّقة سماعة عن أبي عبداللهعليه‌السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه»[١].

تقريبه: أنّ التخالف بينهما لا يتحقّق بصرف نقل الرواية مع عدم الجزم بمضمونها، ومعه مساوق للفتوى، فاختلاف الرجلين إنّما هو في الفتوى، ويشهد له قوله: «أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه». وهذا لا ينطبق على صرف الرواية والحكاية، فلابدّ من الحمل على الفتوى، فأجابعليه‌السلام بأنّه في سعة ومخيّر في الأخذ بأحدهما.

بل يمكن التمسّك بسائر أخبار التخيير في الحديثين المختلفين بإلغاء الخصوصية، فإنّ الفقيه أيضاً يكون فتواه محصّل الأخبار بحسب الجمع والترجيح، فاختلاف الفتوى يرجع إلى اختلاف الرواية. هذا.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا التمسّك بموثّقة سماعة، ففيه أنّ قوله: «يرجئه حتّى يلقى من يخبره» معناه: يؤخّره ولا يعمل بواحد منهما، كما صرّح به في روايته الأُخرى[٢]. والمظنون أنّهما رواية واحدة، ومعنى «الإرجاء» لغةً وعرفاً هو

---

١ ـ الكافي ١: ٦٦ / ٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٢.

تأخير الشيء، فقوله بعد ذلك: «فهو في سعة». ليس معناه أنّه في سعة في الأخذ بأيّهما شاء كما أفاد المستدلّ، بل المراد أنّه في سعة بالنسبة إلى نفس الواقعة، ومحصّله: أنّ الروايتين أو الفتوائين ليستا بحجّة، فلا تعمل بواحدة منهما، ولكنّه في سعة في الواقعة، فله العمل على طبق الأُصول، فهي على خلاف المطلوب أدلّ.

وأمّا دعوى إلغاء الخصوصيّة وفهم التخيير من الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين، ففيه: مع الغضّ عن فقدان رواية دالّة على التخيير جامعة للحجّية كما مرّ في باب التعارض، أنّ إلغاء الخصوصيّة عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار واختلاف الآراء الاجتهاديّة، فما أفاد من شمول روايات العلاج لاختلاف الفتاوى محل منع، مع أنّ لازمه إعمال مرجّحات باب التعارض فيها، وهو كما ترى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه ليس في أخبار الباب ما يستفاد منه ترجيح قول الأعلم عند التعارض لغيره، ولا تخيير الأخذ بأحد المتساويين، فلا محيص إلّا العمل بالأُصول الأوّلية لولا تسالم الأصحاب على عدم وجوب الاحتياط ومع هذا التسالم لا محيص عن الأخذ بقول الأعلم، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير مع كون وجوبه أيضاً مورد تسالمهم، كما أنّ الظاهر تسالمهم على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين وعدم وجوب الاحتياط أو الأخذ بأحوط القولين.

فصل

في اشتراط الحياة في المفتي

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي على أقوال، ثالثها التفصيل بين البدوي والاستمراري، لا إشكال في أنّ الأصل الأوّلي حرمة العمل بما وراء العلم، خرج عنه العمل بفتوى الحي وبقي غيره، فلابدّ من الخروج عنه من دليل، ولمّا كان عمدة ما يمكن أن يقول عليه هو الاستصحاب فلابدّ من تقريره وتحقيقه.

التمسّك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

فنقول: قد قرّر الأصل بوجوه:

منها: أنّ المجتهد الفلاني كان جائز التقليد لكلّ مكلّف عامّي في زمان حياته، فيستصحب إلى بعد موته.

ومنها: أنّ الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني كان جائزاً في زمان حياته فيستصحب.

ومنها: أنّ لكلّ مقلّد جواز الرجوع إليه في زمان حياته وبعدها كما كان، إلى غير ذلك من الوجوه المتقاربة.

وقد يستشكل بأنّ جواز التقليد لكلّ بالغ عاقل إن كان بنحو القضيّة الخارجيّة بمعنى أنّ كلّ مكلّف كان موجوداً جاز له الرجوع إليه، فهو لا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخّرة. وبعبارة اُخرى: الدليل أخصّ من المدّعى.

وإن كان بنحو القضيّة الحقيقيّة، أي «كلّ من وجد في الخارج وكان مكلّفاً في كلّ زمان كان له تقليد المجتهد الفلاني» فإن اُريد إجراء الاستصحاب التنجيزي فلا يمكن، لعدم إدراك المتأخّرين زمان حياته، فلا يقين بالنسبة إليهم، وإن كان بنحو التعليق فإجراء الاستصحاب التعليقي بهذا النحو محلّ منع.

وفيه: أنّ جعل الأحكام على نحو القضيّة الحقيقيّة ليس معناه أنّ لكلّ فرد من مصاديق العنوان حكماً مجعولاً برأسه، ومعنى الانحلال إلى الأحكام ليس ذلك، بل لا يكون في القضايا الحقيقيّة إلّا جعل واحد لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعدد أنفاس المكلّفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجّة بحكم العقل والعقلاء على كلّ من كان مصداقاً للعنوان، مثلاً قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَن استَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً ﴾[1] ليس إلّا جعلاً واحداً لعنوان واحد هو ﴿ مَن استَطَاعَ ﴾، ولكنّه حجّة على كلّ مكلّف يستطيع.

فحينئذٍ لو علمنا بأنّ الحجّ كان واجباً على من استطاع إليه سبيلاً وشككنا في بقائه من أجل طروّ النسخ مثلاً، فلا إشكال في جريان استصحاب الحكم المتعلّق بالعنوان لنفس ذلك العنوان، فيصير بحكم الاستصحاب حجّة على كلّ من كان مصداقه، ولهذا لا يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ مع ورود هذا

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

الإشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكمية.

والسرّ فيه ما ذكرنا من أنّ الحكم على العنوان حجّة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحجّ على عنوان «المستطيع» جار بلا إشكال كاستصحاب جواز رجوع كلّ مقلّد إلى المجتهد الفلاني، وسيأتي كلام في هذا الاستصحاب فانتظر.

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب والجواب عنه

فالعمدة في المقام هو الإشكال المعروف، أي عدم بقاء الموضوع.

وتقريره: أنّه لابدّ في الاستصحاب من وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها، وموضوع القضيّة هو «رأي المجتهد وفتواه» وهو أمر قائم بنفس الحي، وبعد موته لا يتصف بحسب نظر العرف المعتبر في المقام بعلم ولا ظنّ، ولا رأي له بحسبه ولا فتوى، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، ومعه أيضاً لا مجال للاستصحاب، لأنّ إحراز الموضوع شرط في جريانه، ولا إشكال في أنّ مدار الفتوى هو الظنّ الاجتهادي، ولهذا يقع المظنون بما هو كذلك وسطاً في قياس الاستنباط، ولا إشكال في عدم إحراز الموضوع، بل في عدم بقائه.

وفيه: أنّ مناط عمل العقلاء على رأي كلّ ذي صنعة في صنعته هو أماريّته وطريقيّته إلى الواقع، وهو المناط في فتوى الفقهاء، سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء المحض أو الأدلّة اللفظيّة، فإنّ مفادها أيضاً كذلك، ففتوى الفقيه بأنّ صلاة الجمعة واجبة طريق إلى الحكم الشرعي وحجّة عليه، وإنّما تتقوّم طريقيّته وطريقيّة كلّ رأي خبير إلى الواقع إذا أفتى وأخبر بنحو الجزم،

لكن الوجود الحدوثي للفتوى بنحو الجزم يوجب كونـه طريقاً إلى الواقع أبـداً، ولا ينسلخ عنـه ذلك إلّا بتجدّد رأيـه أو الترديد فيـه، وإلّا فهو طريق إلى الواقع، كان صاحب الرأي حيّاً أو ميّتاً، فإذا شككنا في جواز العمل بـه من حيث احتمال دخالـة الحياة شرعاً في جوازه فلا إشكال فـي جـريان الاستصحاب ووحـدة القضيّـة المتيقّنـة والمشكوك فيها، فرأي العلّامـة وقولـه وكتاب «قواعده» كـلٌّ كاشف عن الأحكام الواقعيّـة، ووجودها الحدوثي كافٍ في كونـه طريقاً، وهـو المناط في جواز العمل شرعاً ولدى العقلاء.

وإن شئت قلت: جزم العلّامـة أو إظهار فتواه جـزماً جـعل كـتابـه حـجّةً وطريقاً إلى الواقع وجائز العمل في زمان حياتـه، ويشكّ في جواز العمل عـلى طبقـه بعد موتـه، فيستصحب.

والعجب من الشيخ الأعظم[١] حيث اعترف بأنّ الفتوى إذا كان عبارة عن نقل الأخبار بالمعنى يتمّ القول بأنّ القول موضوع الحكم ويجري الاستصحاب معـه، مع أنّ حجّيـة الأخبار وطريقيّتها إلى الواقع أيضاً متقوّمتان بـجزم الراوي، فلو أخبر أحد الرواة بيننا وبين المعصوم بنحو الترديد، لا يصير خبره أمارة وحجّـة على الواقع ولا جائز العمل، لكن مع إخباره جزماً يصير كاشفاً عنـه وجائز العمل ما دام كونـه كذلك، سواء كان مخبره حيّاً أو ميّتاً، مع عدم بقاء جزمـه بعد الموت، لكن جزمـه حين الإخبار كاف في جواز العمل وحجّيـة قولـه دائماً إلّا إذا رجع عن إخباره الجزمي.

وهذا جار في الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيـه حجّـة على الواقع

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٦٠ / السطر ٦.

وطريق إليـه كإخبار المخبر، وهو باق على طريقيّتـه بعد الموت، ولو شكّ فـي جواز العمل بـه لأجل احتمال اشتراط الحياة شرعاً جاز استصحابـه وتمّ أركانـه.

وإن شئت قلت: إنّ جزم الفقيـه أو إظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطـة في حدوث جواز العمل بقولـه وكتابـه، وبعد موتـه نشكّ في بقاء الجواز لأجـل الشكّ في كونـه واسطـة في العروض أو الثبوت فيستصحب.

وأمّا ما أفاد من كون الوسط في قياس الاستنباط هو المظنون بما هو كذلك وأنّ المظنون الحرمـة حرام أو مظنون الحكم واجب العمل[1]. ففيـه: أنّ إطـلاق الحجّـة على الأمارات ليس بـاعتبار وقـوعها وسـطاً فـي الإثـبات كـالحـجّـة المنطقيّـة، بل المراد منها هي كونها منجّزةً للواقع، بمعنى أنّـه إذا قامت الأمـارة المعتبرة على وجوب شيء وكان واجباً بحسب الواقع فـتركـه المكـلّف، تـصحّ عقوبتـه ولا عذر لـه في تركـه، وبهذا المـعنى تـطلق «الحـجّـة» عـلى القـطع كإطلاقها على الأمارات، بل تطلق على بعض الشكوك أيضاً.

وبالجملـة: الحجّـة في الفقـه ليست هـي القـياس المـنطقي، ولا يكـون الحكم الشرعي مترتّباً على ما قام عليـه الأمارة بما هو كذلك ولا المظنون بما هو مظنون.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ استصحاب جواز العـمل عـلى طـبق رأي المجتهد وفتواه بمعنى حاصل المصدر وعلى طبق كتابـه، الكاشفين عن الحكـم الواقعي أو الوظيفـة الظاهريّـة ممّا لا مانع منـه.

لا يقال: بناءً على ما ذكرت يصحّ استصحاب حجّيـة ظنّ المجتهد الموجود

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٦٠ / السطر ٢.

في زمان حياتـه. فلنا أن نقول: إنّ الحجّيـة والأماريّـة ثابتـتان لـه في موطنـه، ويحتمل بقاؤهما إلى الأبد، ومع الشكّ تستصحبان.

فإنّـه يقال: هذا غير معقول، للزوم إثبات الحجّيـة وجواز العمل فعلاً لأمر معدوم، وكونـه في زمانـه موجوداً لا يكفي في إثبات الحجّيـة الفعليّـة لـه مـع معدوميّتـه فعلاً.

وإن شئت قلت: إنّ جواز العمل كان ثابتاً للظنّ الموجود، فموضوع القضيّـة المتيقّنـة هو الظنّ الموجود وهو الآن مفقود. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الظنّ في حال الوجود بنحو القضيّـة الحينيّـة موضوع للـقضيّـة لا بـنحو القـضيّـة الوضـعيّـة والتقيـيديّـة، وهو عين الموضوع في القضيـة المشكوك فيها. وقد ذكرنا في باب الاستصحاب أنّ المعتبر فيـه وحدة القضيّتين لا إحراز وجود الموضوع فراجع[1].

ولكن كون الموضوع كذلك في المقام محلّ إشكال ومنع، مع أنّـه لا يدفع الإشكال المتقدّم بـه.

تقرير إشكال آخر على الاستصحاب

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً قويّاً على هذا الاستصحاب، وهو أنّـه إمّا أن يراد بـه استصحاب الحجّيـة العقلائيـة، فهي أمر غـير قـابل للاسـتصحاب، أو الحـجّيـة الشرعيّـة فهي غير قابلـة للجعل.

أو جواز العمل على طبق قولـه، فلا دليل على جعل الجواز الشرعي، بل الظاهر من مجموع الأدلّـة هو تنفيذ الأمر الارتكازي العقلائي، فليس في الباب

---

١ ـ الاستصحاب، الإمام الخميني ﷺ: ٢٠٣.

دليل جامع لشرائط الحجّية يدلّ على تأسيس الشرع جواز العمل أو وجوبه على رأي المجتهد، فها هي الأدلّة المستدلّ بها للمقصود، فراجعها حتّى تعرف صدق ما ذكرناه.

أو استصحاب الأحكام الواقعيّة، فلاشكّ في بقائها، لأنّها لو تحقّقت أوّلاً فلاشكّ في أنّها متحقّقة في الحال أيضاً، لأنّ الشكّ في بقائها إمّا لأجل الشكّ في النسخ، أو الشكّ في فقدان شرط، كصلاة الجمعة في زمان الغيبة، أو حدوث مانع، والفرض أنّه لاشكّ من هذه الجهات.

أو الأحكام الظاهريّة؛ بدعوى كونها مجعولة عقيب رأي المجتهد، بل عقيب سائر الأمارات، فهو أيضاً ممنوع، لعدم الدليل على ذلك، بل ظاهر الأدلّة على خلافها، لأنّ الظاهر منها إمضاء ما هو المرتكز لدى العقلاء، والمرتكز لديهم هو أماريّة رأي المجتهد للواقع كأماريّة رأي كلّ ذي صنعة إلى الواقع في صنعته.

وبالجملة: لابدّ في جريان الاستصحاب من حكم أو موضوع ذي حكم، وليس في المقام شيء قابل له، أمّا الحكم الشرعي فمفقود، لعدم تطرّق جعل وتأسيس من الشارع، وأمّا ما لدى العقلاء من حجّية قول أهل الخبرة، فلعدم كونه موضوعاً لحكم شرعي، بل هو أمر عقلائي يتنجّز به الواقع بعد عدم ردع الشارع إيّاه، وأمّا إمضاء الشارع وارتضائه لما هو المرتكز بين العقلاء فليس حكماً شرعيّاً حتّى يستصحب تأمّل بل لا يستفاد من الأدلّة إلّا الإرشاد إلى ما هو المرتكز، فليس جعل وتأسيس، كما لايخفى.

إن قلت: بناءً عليه ينسدّ باب الاستصحاب في مطلق مؤدّيات الأمارات، فهل فتوى الفقيه إلّا إحداها؟! مع أنّه حقّق في محلّه جريانه في مؤدّياتها، فكما يجري فيها لابدّ وأن يجري في الحكم المستفاد من فتوى الفقيه.

قلت: هذه مغالطة نشأت من خلط الشكّ في بقاء الحكم، والشكّ في بقاء حجّية الحجّة عليه، فإنّ الأوّل مجرى الاستصحاب دون الثاني، فإذا قامت الأمارة أيّة أمارة كانت على حكم، ثمّ شكّ في بقائه لأحد أسباب طروّ الشكّ كالشكّ في النسخ يجري الأصل، لما ذكرنا في الاستصحاب من شمول أدلّته مؤدّيات الأمارات أيضاً، وأمّا إذا شكّ في أمارة بعد قيامها على حكم وحجّيتها في بقاء الحجّية لها في زمان الشكّ فلا يجري فيها، لعدم الشكّ في بقاء حكم شرعي كما عرفت. فقياس الاستصحاب في نفس الأمارة وحكمها، على الاستصحاب في مؤدّاها، مع الفارق؛ فإنّ المستصحب في الثاني هو الحكم الواقعي المحرز بالأمارة دون الأوّل.

إن قلت: بناءً على عدم استتباع قيام الأمارات ـ فتوى الفقيه كانت أو غيره ـ للحكم يلزم عدم تمكّن المكلّف من الجزم في النيّة وإتيان كثير من أجزاء العبادات وشرائطها رجاءً وهو باطل، فلابدّ من الالتزام باستتباعها الحكم لتحصيل الجزم فيها.

قلت أوّلاً: لا دليل على لزوم الجزم فيها من إجماع أو غيره، ودعوى الإجماع ممنوعة في هذه المسألة العقليّة.

وثانياً: إنّ الجزم حاصل لما ذكرنا من أنّ احتمال الخلاف في الطرق العقلائيّة مغفول عنه غالباً، ألا ترى أنّ جميع المعاملات الواقعة من ذوي الأيادي تقع على سبيل الجزم، مع أنّ الطريق إلى ملكيّتهم هو اليد التي تكون طريقاً عقلائيّاً، وليس ذلك إلّا لعدم انقداح احتمال الخلاف في النفوس تفصيلاً بحسب الغالب.

وثالثاً: إنّ المقلّدين الآخذين بقول الفقهاء لا يرون فتاويهم إلّا طريقاً إلى

الواقع، فالإتيان على مقتضى فتاويهم ليس إلّا بملاحظة طريقيتها إلى الواقع وكاشفيتها عن أحكام الله الواقعيّة كعملهم على طبق رأي كلّ خبرة فيما يرجع إليه، من دون تفاوت في نظرهم، وليس استتباع فتاويهم للحكم الظاهري في ذهنهم بوجه حتّى يكون الجزم باعتباره. فالحكم الظاهري على فرض وجوده ليس محصّلاً للجزم؛ ضرورة كون هذا الاستتباع مغفولاً عنه لدى العقلاء العاملين على قول الفقهاء بما أنّهم عالمون بالأحكام وفتاويهم طريق إلى الواقع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الاستصحاب غير جار، لفقدان المستصحب، أي الحكم أو الموضوع الذي له حكم.

وغاية ما يمكن أن يقال في التفصّي عن هذا الإشكال: أنّ احتياج الفقيه للفتوى بجواز البقاء على تقليد الميّت إلى الاستصحاب إنّما يكون في مورد اختلاف رأيه لرأي الميّت، وأمّا مع توافقهما فيجوز له الإفتاء بالأخذ برأي الميّت، لقيام الدليل عنده عليه، وعدم الموضوعيّة للفتوى والأخذ برأي الحي، فلو فرض موافقة رأي فقيه حي لجميع ما في رسالة فقيه ميّت يجوز له الإرجاع إلى رسالته من غير احتياج إلى الاستصحاب، بل لقيام الأمارة على صحّته، فما يحتاج في الحكم بجواز البقاء إلى الاستصحاب هو موارد اختلافهما.

فحينئذٍ نقول: لو أدرك مكلّف في زمان بلوغه مجتهدين حيّين متساويين في العلم مختلفين في الفتوى، يكون مخيّراً في الأخذ بأيّهما شاء، وهذا حكم مسلّم بين الفقهاء وأرسلوه إرسال المسلّمات من غير احتمال إشكال فيه، مع أنّه خلاف القاعدة، فإنّها تقتضي تساقطهما، فالحكم بالتخيير بنحو التسلّم في هذا المورد المخالف للقاعدة لا يكون إلّا بدليل شرعي وصل إليهم، أو للسيرة

المستمرّة إلى زمن الأئمّة عليهم السلام كما هي ليست ببعيدة، فإذا مات أحد المجتهدين يستصحب هذا الحكم التخييري، وهذا الاستصحاب جارٍ في الابتدائي والاستمراري.

نعم جريانه في الابتدائي الذي لم يدركه المكلّف حيّاً محلّ إشكال، لعدم دليل يثبت الحكم للعنوان حتّى يستصحب، فما ذكرنا في التفصّي عن الإشكال الأوّل في الباب من استصحاب الحكم الثابت للعنوان إنّما هو على فرض ثبوت الحكم له، وهو فرض محض.

فتحصّل ممّا ذكرنا تفصيل آخر: وهو التفصيل بين الابتدائي الذي لم يدرك المكلّف مجتهده حال بلوغه وبين الابتدائي المدرك كذلك والاستمراري.

هذا مقتضى الاستصحاب، فلو قام الإجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي والاستمراري، هذا كلّه حال الاستصحاب.

حال بناء العقلاء في تقليد الميّت

وأمّا بناء العقلاء فمحصّل الكلام فيه: أنّه لا إشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء وحكم العقل بين فتوى الحي والميّت، ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما، لكن مجرّد ارتكازهم وحكمهم العقلي بعدم الفرق بينهما لا يكفي في جواز العمل، بل لابدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميّت كالحي، وتعارفه لديهم حتّى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إمضائه، وإلّا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميّت وإن لم يتفاوت في ارتكازهم مع الحي لا يكون للردع مورد حتّى يكشف عدمه عن إمضاء الشارع.

والحاصل: أنّ جواز الاتّكال على الأمارات العقلائيّة موقوف على إمضاء الشارع لفظاً أو كشفه عن عدم الردع، وليس ما يدلّ لفظاً عليه، والكشف عن عدم الردع موقوف على جري العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم، ومع عدمه لا محلّ لردع الشارع ولا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

فحينئذٍ نقول: لا إشكال في بناء العقلاء على العمل برأي الحي، ويمكن دعوى بنائهم على العمل بما أخذوا من الحي في زمان حياته ثمّ مات، ضرورة أنّ الجاهل بعد تعلّم ما يحتاج إليه من الحي، يرى نفسه عالماً، فلا داعي له من الرجوع إلى الآخر، بل يمكن إثبات ذلك من الروايات كرواية علي بن المسيّب المتقدّمة[1].

فإنّ إرجاعه إلى زكريّا بن آدم ـ من غير ذكر حال حياته وأنّ ما يأخذه منه في حال الحياة لا يجوز العمل به بعد موته، مع أنّ في ارتكازه وارتكاز كلّ عاقل عدم الفرق بينهما ـ دلالة على جواز العمل بما تعلّم منه مطلقاً، فإنّ كون شقّته بعيدة بحيث إنّه بعد رجوعه إلى شقّته كان يصير منقطعاً عن الإمامعليه السلام في مثل تلك الأزمنة، كان يوجب عليه بيان الاشتراط لو كانت الحياة شرطاً. واحتمال أنّ رجوع علي بن المسيّب إليه كان في نقل الرواية، يدفعه ظهور الرواية، ومثلها مكاتبة أحمد بن حاتم وأخيه[2].

وبالجملة: إرجاع الأئمّة عليهم السلام في الروايات الكثيرة، شيعتهم إلى العلماء عموماً وخصوصاً ـ مع خلوّها عن اشتراط الحياة ـ كاشف عن ارتضائهم بذلك.

---

١ ـ تقدّمت في الصفحة ٤٦٢.

٢ ـ تقدّمت في الصفحة ٤٦١.

نعم لا يكشف عن الأخذ الابتدائي بفتوى الميّت، فإنّ الدواعي منصرفة عن الرجوع إلى الميّت مع وجود الحي، ولم يكن في تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً، حتّى يقال: إنّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنّ الكتب الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمّ بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار ككتب الصدوقين ومن في طبقتهما أو قريب العصر بهما، ثمّ بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعيّة والاستدلاليّة، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً في الصدر الأوّل ولا متعارفاً أصلاً.

نعم من أخذ فتوى حي في زمان حياته، فقد كان يعمل به على الظاهر؛ ضرورة عدم الفرق في ارتكازه بين الحي والميّت، ولم يرد ردع عن ارتكازهم وبنائهم العملي، بل إطلاق الأدلّة يقتضي الجواز أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو كان مبنى جواز البقاء على تقليد الميّت هو بناء العقلاء، فلابدّ من التفصيل بين ما إذا أخذ فتوى الميّت في زمان حياته وغيره، والإنصاف: أنّ جواز البقاء على فتوى الميّت بعد الأخذ منه في الجملة هو الأقوى، وأمّا الأخذ الابتدائي ففيه إشكال، بل الأقوى عدم جوازه.

وأمّا التمسّك بالأدلّة اللفظية كالكتاب والسنّة فقد عرفت في المبحث السالف عدم دلالتهما على تأسيس حكم شرعي في هذا الباب فراجع.

فصل

في تبدّل الاجتهاد

إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق وتبدّل رأي المجتهد فلا يخلو إمّا أن يتبدّل من القطع إلى القطع أو إلى الظنّ المعتبر، أو من الظنّ المعتبر إلى القطع أو إلى الظنّ المعتبر.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فإن تبدّل من القطع إلى غيره فلا مجال للقول بالإجزاء؛ ضرورة أنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه بحسب العلم والجهل، فإذا قطع بعدم كون السورة جزءَ للصلاة، ثمّ قطع بجزئيتها أو قامت الأمارة عليها، أو تبدّل قطعه، يتبيّن له في الحال الثاني وجداناً أو تعبّداً عدم كون المأتي به مصداقاً للمأمور به، ومعه لا وجه للإجزاء. ولا يتعلّق بالقطع جعل حتّى يتكلّم في دلالة دليله على إجزائه عن الواقع أو بدليّته عنه، وإنّما هو عذر في صورة ترك المأمور به، فإذا ارتفع العذر يجب عليه الإتيان بالمأمور به في الوقت وخارجه إن كان له القضاء.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات

وإن تبدّل من الظنّ المعتبر فإن كان مستنده الأمارات كخبر الثقة وغيره، فكذلك إذا كانت الأمارة عقلائيّة أمضاها الشارع، ضرورة أنّ العقلاء إنّما يعملون على ما عندهم كخبر الثقة والظواهر بما أنّها كاشفة عن الواقع وطريق إليه ومن حيث عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف، وإمضاء الشارع هذه الطريقة لا يدلّ على رفع اليد عن الواقعيّات، وتبديل المصاديق الأوّلية بالمصاديق الثانويّة أو جعل المصاديق الناقصة منزلة التامّة.

وربّما يقال: إنّ الشارع إذا أمر بطبيعة كالصلاة، ثمّ أمر بالعمل بقول الثقة أو أجاز المأمور بالعمل به، يكون لازمه الأمر أو الإجازة بإتيان المأمور به على طبق ما أدّى إليه قول الثقة، ولازم ذلك هو الإجزاء، ففي مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَمسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيلِ﴾[1] يكون أمر بصلاتين إلى غسق الليل لا غير، فإذا أمر بالعمل على قول الثقة فقد أمر بإتيان المأمور به بالكيفية التي أدّى إليها الأمارة، فلا محالة يكون المأتي به مصداقاً للمأمور به عنده، وإلّا لمّا أمر بإتيانه كذلك فلا محيص عن الإجزاء، لتحقّق مصداق المأمور به وسقوط الأمر.

ولكنّك خبير بأنّ إمضاء طريقة العقلاء ليس إلّا لأجل تحصيل الواقعيّات، لمطابقة الأمارات العقلائية نوعاً للواقع، وضعف احتمال تخلّفها عنه، وفي مثل ذلك لا وجه لسقوط الأمر إذا تخلّف عن الواقع، كما أنّ الأمر كذلك عند العقلاء،

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٧٨.

والفرض أنّ الشارع لم يأمر تأسيساً. بل وكذا الحال لو أمر الشارع على أمارة تأسيساً وكان لسان الدليل هو التحفّظ على الواقع، فإنّ العرف لا يفهم منه إلّا تحصيل الواقع لا تبديله بمؤدّى الأمارة.

وأنت إذا راجعت الأدلّة المستدلّ بها على حجّية خبر الثقة، لترى أنّ مفادها ليس إلّا إيجاب العمل به لأجل الوصول إلى الواقعيات، كالآيات على فرض دلالتها وكالروايات، فإنّها تنادي بأعلى صوتها بأنّ إيجاب العمل على قول الثقة إنّما هو لكونه ثقة وغير كاذب وأنّه موصل إلى الواقع، وفي مثله لا يفهم العرف أنّ الشارع يتصرّف في الواقعيّات على نحو أداء الأمارة.

هذا مع أنّ احتمال التأسيس في باب الأمارات العقلائية مجرّد فرض، وإلّا فالناظر فيها يقطع بأنّ الشارع لم يكن في مقام تأسيس وتحكيم، بل في مقام إرشاد وإمضاء ما لدى العقلاء. والضرورة قاضية بأنّ العقلاء لا يعملون على طبقها إلّا لتحصيل الواقع، وحديث تبديل الواقع بما يكون مؤدّى الأمارة ممّا لا أصل له في طريقتهم، فالقول بالإجزاء فيها ضعيف غايته.

وأضعف منه التفصيل بين تبدّل الاجتهاد الأوّل بالقطع فلا يجزي، وبين تبدّله باجتهاد آخر فيجزي، بدعوى عدم الفرق بين الاجتهادين الظنّيين وعدم ترجيح الثاني حتّى يبطل الأوّل، وذلك لأنّ تبدّل الاجتهاد لا يمكن إلّا مع اضمحلال الاجتهاد الأوّل بالعثور على دليل أقوى أو بالتخطئة للاجتهاد الأوّل، ومعه لا وجه لاعتباره فضلاً عن مصادمته للثاني.

هذا حال الفتوى المستند إلى الأمارات.

حال الفتوى المستندة إلى الأصول

وأمّا إذا استند إلى الأُصول كأصالتي الطهارة والحلّية في الشبهات الحكميّة، وكالاستصحاب فيها، وكحديث الرفع، فالظاهر هو الإجزاء مع اضمحلال الاجتهاد.

أمّا في أصالتي الطهارة والحلّية، فلأنّ الظاهر من دليلهما هو جعل الوظيفة الظاهريّة لدى الشكّ في الواقع، فإنّ معنى قوله: «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**»[1] و«**كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه**»[2] ليس أنّه طاهر وحلال واقعاً حتّى تكون النجاسة والحرمة متقيّدتين بحال العلم بهما، ضرورة أنّه التصويب الباطل، ولا معنى لجعل المحرزيّة والكاشفية للشكّ مع كونه خلاف أدلّتهما، ولا لجعلهما لأجل التحفّظ على الواقع، بل الظاهر من أدلّتهما هو جعل الطهارة والحلّية الظاهريتين، ولا معنى لهما إلّا تجويز ترتيب آثار الطهارة والحلّية على المشكوك فيه، ومعنى تجويز ترتيب الآثار تجويز إتيان ما اشترط فيه الطهارة والحلّية مع المشكوك فيه، فيصير المأتي به معهما مصداق المأمور به تعبّداً، فيسقط أمره.

فإذا دلّ الدليل على لزوم إتيان الصلاة مع طهارة الثوب، ثمّ شكّ في طهارة

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢ ـ الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠، وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤، مع اختلاف يسير.

ثوبـه. دلّ قولـه: «كلّ شيء طاهر» ـ الذي يرجع إلى جواز ترتيب الطهارة على الثوب المشكوك فيـه ـ على جواز إتيان الصلاة معـه وتحقّق مصداق الصلاة بـه، فإذا تبدّل شكّـه بالعلم لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما ذكرنا في الأمارات[١]، لأنّها كواشف عن الواقع، فلها واقع تطابقـه أو لا تطابقـه، بخلاف مؤدّى الأصلين، فإنّ مفاد أدلّتهما ترتيب آثار الطهارة أو الحلّيـة بـلسان جـعلهما، فـتبديل الشكّ بالعلم من قبيل تبديل الموضوع لا التخلّف عن الواقع، فأدلّتهما حاكمـة على أدلّـة جعل الشروط والموانع في المركّبات المأمور بها.

وبالجملـة: إذا أمر المولى بإتيان الصلاة مع الطهارة وأجاز الإتيان بها في ظرف الشكّ مع الثوب المشكوك فيـه بلسان جعل الطهارة، وأجاز ترتيب آثـار الطهارة الواقعيّـة عليـه، ينتج جواز إتيان الصلاة المأمور بها مع الطهارة الظاهريّـة ومعاملـة المكلّف معها معاملـة الطهارة الواقعيّـة، فيفهم العرف من ذلك حصول مصداق المأمور بـه معها، فيسقط الأمر، وبعد العلم بالنجاسـة لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما في الأمارات الكاشفـة عن الواقع.

ولا يبعد أن يكون الأمر كذلك في الاستصحاب، فإنّ الكبرى المجعولـة فيـه وهي قولـه: «**لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً**»[٢] ليس مفادها جـعل اليقين أمارة بالنسبـة إلى زمان الشكّ، ضرورة عدم كاشفيّتـه بالنسبـة إليـه عقلاً، لامتناع كونـه طريقاً إلى غير متعلّقـه، ولا معنى لجعلـه طريقاً إلى غيره، فلا يكون

---

١ ـ تقدّم في الجزء الأوّل: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ١.

الاستصحاب من الأمارات، بل ولا يكون جعله للتحفّظ على الواقع كإيجاب الاحتياط في الشبهة البدويّة في الأعراض والدماء، فإنّه أيضاً خلاف مفادها وإن احتملناه بل رجّحناه سابقاً، بل الظاهر منها أنّه لا ينبغي للشاكّ الذي كان على يقين رفع اليد عن آثاره، فيجب عليه ترتيب آثاره، فيرجع إلى وجوب معاملة بقاء اليقين الطريقي معه في زمان الشكّ، وهو مساوق عرفاً لتجويز إتيان المأمور به المشروط بالطهارة الواقعيّة مثلاً مع الطهارة المستصحبة، ولازم ذلك صيرورة المأتي به معها مصداقاً للمأمور به، فيسقط الأمر المتعلّق به.

وبالجملة: يكون حاله في هذا الأثر كحال أصالتي الطهارة والحلّ؛ من حيث كونه أصلاً عمليّاً ووظيفةً فيزمان الشكّ، لا أمارة على الواقع، ولا أصلاً للتحفّظ عليه حتّى يأتي فيه كشف الخلاف، ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة الثانية[١] حيث حكم فيها بغسل الثوب وعدم إعادة الصلاة، معلّلاً بأنّه كان على يقين في طهارته فشكّ، وليس ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ.

وكذا الحال فيما إذا كان المستند حديث الرفع، فإنّ قوله: «رفع ما لا يعلمون»[٢] ـ بناءً على شموله للشبهات الحكميّة والموضوعيّة ـ لسانه رفع الحكم والموضوع باعتبار الحكم، لكن لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر حتّى بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية، لأنّ لازمه طهارة ما شكّ في نجاسته

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ١.

٢ ـ الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

موضوعاً واقعاً، ولا يمكن الالتزام بطهارة ملاقيه في زمان الشكّ بعد كشف الخلاف، فلابدّ من الحمل على البناء العملي على الرفع وترتيب آثار الرفع الواقعي، فإذا شكّ في جزئية شيء في الصلاة أو شرطيّته لها أو مانعيّته فحديث الرفع يدلّ على رفع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فحيث لا يمكن الالتزام بالرفع الحقيقي لا مانع من الالتزام بالرفع الظاهري، نظير الوضع الظاهري في أصالتي الطهارة والحلّية، فيرجع إلى معاملة الرفع في الظاهر وجواز إتيان المأمور به كذلك، وصيرورة المأتي به مصداقاً للمأمور به بواسطة حكومة دليل الرفع على أدلّة الأحكام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التحقيق هو التفصيل بين الأمارات والأُصول كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله[1].

هذا كلّه بحسب مقام الإثبات وظهور الأدلّة، وأمّا بحسب مقام الثبوت فلابدّ من توجيهه بوجه لا يرجع إلى التصويب الباطل.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القائل بالإجزاء لا يلتزم بالتصرّف في أحكام المحرّمات والنجاسات، ولا يقول بحكومة أدلّة الأُصول على أدلّة الأحكام الواقعيّة التي هي في طولها، وليس محطّ البحث في باب الإجزاء بأدلّة أُصول الطهارة والحلّية والاستصحاب هو التضييق أو التوسعة في أدلّة النجاسات والمحرّمات حتّى يقال: إنّ الأمارات والأُصول وقعت في رتبة إحراز الأحكام الواقعيّة، والحكومة فيها غير الحكومة بين الأدلّة الواقعيّة بعضها مع بعض، وإنّ لازم ذلك هو الحكم بطهارة ملاقي النجس الواقعي إذا لاقى في زمان الشكّ...

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٠.

وغير ذلك ممّا وقع من بعض الأعاظم على ما في تقريرات بحثه[1]، بل محطّ البحث هو أنّ أدلّة الأُصول الثلاثة هل تدلّ بحكومتها على أدلّة الأحكام على تقحّق مصداق المأمور به تعبّداً حتّى يقال بالإجزاء أم لا؟

هذا مع بقاء النجاسات والمحرّمات على ما هي عليها من غير تصرّف في أدلّتها. فالشكّ في الطهاره والحلّية بحسب الشبهة الحكميّة إنّما هو في طول جعل النجاسات والمحرّمات، لا في طول جعل الصلاة مشروطةً بطهارة ثوب المصلّي وبكونه من المأكول. والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه، وفي كلامه محالّ أنظار تركناها مخافة التطويل.

ثمّ إنّ هذا كلّه حال المجتهد بالنسبة إلى تكاليف نفسه.

تكليف المقلّد مع تبدّل رأي مجتهده

وأمّا تكاليف مقلّديه فهل هو كالمجتهد في التفصيل بين كون رأي المقلّد مستنداً إلى الأمارات، وبين كونه مستنداً إلى الأصول، بأن يقال: إنّ المجتهد يعيّن وظائف العباد مطلقاً واقعاً وظاهراً، فكما أنّ في وظائفه الظاهريّة تحكم بالإجزاء بواسطة أدلّة الأُصول وحكومتها على الأدلّة، فكذا في تكاليف مقلّديه طابق النعل بالنعل أو لا؟ بأن يقال: إنّ المقلّد مستنده في الأحكام مطلقاً هو رأي المجتهد، وهو أمارة إلى تكاليفه بحسب ارتكازه العقلائي، والشرع أيضاً أمضى هذا الارتكاز والبناء العملي العقلائي، وليس مستند المقلّدين في العمل هو

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٤٩ ـ ٢٥١.

أصالـة الطهارة أو الحلّيـة أو الاستصحاب أو حديث الرفع في الشبهات الحكميّـة التي هي مورد بـحثنا هـاهنا؛ لأنّ العـامّي لا يكـون مـورداً لجـريان الأُصـول الحكميّـة، فإنّ موضوعها الشكّ بعد الفحص واليأس من الأدلّـة الاجـتهاديّـة، والعامّي لا يكون كذلك، فلا يجري في حقّـه الأصول حتّى تحرز مصداق المأمور بـه، ومجرّد كون مستند المجتهد هو الأُصـول ومـقتضاها الإجـزاء، لا يـوجب الإجزاء بالنسبـة إلى من لم يكن مستنده إيّاها؛ فإنّ المقلّد ليس مستنده في العمل هي الأُصول الحكميّـة، بل مستنده الأمارة ـ وهي رأي المجتهد ـ على حكم اللّٰه تعالى، فإذا تبدّل رأيـه فلا دليل على الإجزاء.

أمّا دليل وجوب اتّباع المجتهد، فلأنّـه ليس إلّا بناء العقلاء الممضى، كما يظهر للناظر في الأدلّـة، وإنّما يعمل العقلاء على رأيـه لإلغاء احتمال الخـلاف، وإمضاء الشارع لذلك لا يوجب الإجزاء كما تقدّم[1].

وأمّا أدلّـة الأُصول فهي ليست مستنده ولا هو مورد جريانها، لعدم كـونـه شاكّاً بعد الفحص واليأس عن الأدلّـة، فلا وجـه للإجزاء، وهذا هو الأقوى.

فإن قلت: إذا لم يكن المـقلّد مـوضوعاً للأصـل ولا يـجري فـي حـقّـه، فلم يجوز للمجتهد أن يفتي مستنداً إلى الأصـل بالنسبـة إلى مـقلّديـه، مـع أنّ أدلّـة الأُصول لا تجري إلّا للشاكّ بعد الفحص واليأس وهـو المـجتهد فـقط لا المقلّد؟! ولو قيل: إنّ المجتهد نائب عـن مقلّديـه، فمـع أنّــه لا مـحصّل لــه، لازمـه الإجزاء.

---

١ ـ تقدّم في الصفحـة ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

قلت: قد ذكرنا سابقاً[1] أنّ المجتهد إذا كان عالماً بثبوت الحكم الكلّي المشترك بين العباد ثمّ شكّ في نسخه مثلاً يصير شاكّاً في ثبوت هذا الحكم بينهم، فيجوز له الافتاء به كما له العمل به. فكما أنّ الأمارة إذا قامت على حكم مشترك كلّي يجوز له الإفتاء بمقتضاها، كذلك إذا كان مقتضى الاستصحاب فله العمل به والفتوى بمقتضاه، فإذا أفتى يعمل المقلّدين على طبق فتواه، لبناء العقلاء على رجوع الجاهل بالعالم.

فتحصّل من ذلك: أنّ المجتهد له الإفتاء بمقتضى الأُصول الحكميّة، ومقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة إليه دون مقلّديه، لاستناده إلى الأُصول المقتضية للإجزاء واستنادهم إلى رأيه الغير المقتضي لذلك.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤٧٩.

فصل

في أنّ تخيير العامّي في الرجوع إلى مجتهدين متساويين بدوي أو استمراري

بعد البناء على تخيير العامّي في الرجوع إلى مجتهدين متساويين هل يجوز له العدول بعد تقليد أحدهما؟

اختار شيخنا العلّامة التفصيل بين العدول في شخص واقعة بعد الأخذ والعمل فيه، كما لو صلّى بلا سورة بفتوى أحدهما، فأراد تكرار الصلاة مع السورة بفتوى الآخر، وبين العدول في الوقائع المستقبلة التي لم تعمل، أو العدول قبل العمل بعد الالتزام والأخذ، فذهب إلى عدم الجواز مطلقاً في الأوّل، وعدم الجواز في الأخيرين إن قلنا بأنّ التقليد هو الالتزام والأخذ، والجواز إن قلنا بأنّه نفس العمل مستنداً إلى الفتوى.

ووجّهه في الأوّل بأنّه لا مجال له للعدول بعد العمل بالواجب المخيّر، لعدم إمكان تكرار صرف الوجود وامتناع تحصيل الحاصل، وليس كلّ زمان قيداً للأخذ بالفتوى، حتّى يقال: إنّه ليس باعتبار الزمان المتأخّر تحصيلاً للحاصل، بل الأخذ بالمضمون أمر واحد ممتدّ يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلّة.

نعم يمكن إفادة التخيير في الأزمنة المتأخّرة بدليل آخر يفيد التخيير في الاستدامة على العمل الموجود ورفع اليد عنه والأخذ بالآخر، وإذ هو ليس فليس. وإفادته بأدلّة التخيير في إحداث الأخذ بهذا أو ذاك ممتنع، للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد. ولا يجري الاستصحاب؛ لأنّ التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجرّ إلى الزمان الثاني، وبالنحو الثاني لا حالة سابقة له، والاستصحاب التعليقي لفتوى الآخر غير جار؛ لأنّ الحجّية المبهمة السابقة صارت معيّنة في المأخوذ، وزالت قطعاً، كالملكيّة المشاعة إذا صارت مفروزة. ووجه الأخيرين بهذا البيان بعينه إن قلنا: إنّ المأمور به في مثل قوله: «**فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا**»[1] وغيره هو العمل الجوانحي، أي الالتزام والبناء العقلي، وإن قلنا: بأنّه العمل، فلا إشكال في بقاء الأمر التخييري في كلا القسمين بلا محذور، ومع فقد الإطلاق لا مانع من الاستصحاب[2]، انتهى ملخّصاً من تقرير بحثه.

أقول: ما يمكن البحث عنه في الصورة الأُولى هو جواز تكرار العمل بعد الإتيان به مطابقاً لفتوى الأوّل، وأمّا البحث عن بقاء التخيير وكذا جواز العدول بعنوانهما، فأمر غير صحيح؛ ضرورة أنّ التخيير بين الإتيان بما أتى به والعمل بقول الآخر ممّا لا معنى له، وطرح العمل الأوّل وإعدامه غير معقول بعد

---

١ ـ كمال الدين: ٤٨٤ / ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧١٦ ـ ٧١٧، كتاب البيع، المحقّق الأراكي ٢: ٤٧١ ـ ٤٧٥.

الوجود حتّى يتحقّق ثانياً موضوع التخيير، وكذا لا يعقل العدول بحقيقته بعد العمل، فلابدّ وأن يكون البحث ممحّضاً في جواز العمل بقول الثاني بعد العمل بقول الأوّل.

قد يقال بعدم الجواز ؛ لأنّ الإتيان بأحد شقّي الواجب التخييري موجب لسقوط التكليف جزماً، فالإتيان بعده بداعويّة الأمر الأوّل، أو باحتمال داعويّته، أو بداعويّة المحتمل، غير معقول، ومع العلم بالسقوط لا معنى لإجراء الاستصحاب، لا استصحاب الواجب التخييري، وهو واضح، ولا جواز العمل على طبق الثاني، لفرض عدم احتمال أمر آخر غير التخييري الساقط، وكان الظاهر من تقريرات بحث شيخنا ذلك.

وفيه: إنّ ذلك ناشٍ من الخلط بين التخيير في المسألة الفرعيّة والمسألة الأُصوليّة فإنّ ما ذكر وجيه في الأوّل دون الثاني، لأنّ الأمر التخييري في الثاني لا نفسيّة له، بل لتحصيل الواقع بحسب الإمكان بعد عدم الإلزام بالاحتياط، فمع الإتيان بأحد شقّي التخيير فيه، يبقى للعمل بالآخر مجال واسع وإن لم يكن المكلّف ملزماً به، تخفيفاً عليه.

نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالإجزاء في باب الطرق ولو مع عدم المطابقة، لكان الوجه ما ذكر، لكنّهما خلاف التحقيق.

وبهذا يظهر: أنّ استصحاب جواز الإتيان بما لم يأت به، لا مانع منه لو شكّ فيه.

نعم لا يجري الاستصحاب التعليقي ؛ لأنّ التعليق ليس بشرعي.

وأمّا الصورتان الأخيرتان بناءً على كون التقليد الالتزام والعقد القلبي، فقياسهما على الصورة الأُولى مع الفارق، لإمكان إبطال الموضوع وإعدامه

بالرجوع عن الالتزام وعقد القلب، فصار حينئذٍ موضوعاً للأمر بإحداث الأخذ بأحدهما من غير ورود الإشكال المتقدّم ـ من لزوم الجمع بين اللحاظين ـ عليه، وليس الكلام هاهنا في إطلاق الدليل وإهماله، بل في إمكانه بعد الفراغ عن فرض الإطلاق.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أفاده رحمه الله من أنّ الالتزام وعقد القلب أمر وجداني ممتدّ، إذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانياً، غير وجيه؛ لأنّ الالتزام بعد انعدام الالتزام الأوّل إحداث لا إبقاء، لامتناع إعادة المعدوم.

هذا مع قطع النظر عن حال الأدلّة إثباتاً، وإلّا فقد مرّ[1] أنّه لا دليل لفظي في باب التقليد يمكن الاتّكال عليه فضلاً عن الإطلاق بالنسبة إلى حال التعارض بين فتويين، وإنّما قلنا بالتخيير للشهرة والإجماع المنقولين وهما معتبران في مثل تلك المسألة المخالفة للقواعد، والمتيقّن منهما هو التخيير الابتدائي؛ أي التخيير قبل الالتزام.

والتحقيق: عدم جريان استصحاب التخيير ولا الجواز، لاختلاف التخيير الابتدائي والاستمراري موضوعاً وجعلاً، فلا يجري استصحاب شخص الحكم، وكذا استصحاب الكلّي، لفقدان الأركان في الأوّل، ولكون الجامع أمراً انتزاعيّاً لا حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، وترتيب أثر المصداق على استصحاب الجامع مثبت، ولا فرق في ذلك بين استصحاب جامع التخييرين أو جامع الجوازين الآتيين من قبلهما.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤٦٩.

فصل

في اختلاف الحي والميّت في مسألة البقاء

إذا قلّد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحي فمات، فإن غفل المقلّد عن الواقعة ولوازمها ورجع عنه بتوهّم جواز تقليده في الرجوع فلا كلام إلّا في صحّة أعماله وعدمها. وإن تذكّر بعدم جواز تقليده في ذلك، فإنّه أيضاً تقليد للميّت، أو تحيّر ورجع إلى الحي في هذه المسألة وكان هو قائلاً بوجوب البقاء، فمع تقليده من الحي فيها يجب عليه البقاء في سائر المسائل.

وأمّا في هذه المسألة الأُصولية، فلا يجوز له البقاء؛ لأنّه قلّد فيها الحي ولا تحيّر له فيها حتّى قلّد عن الميّت، ولا يجوز للمفتي الحي الإفتاء بالبقاء فيها؛ لكون الميّت على خطأ عنده، فلا يشكّ حتّى يجري الاستصحاب.

وكذا لا يجوز له إجراء الاستصحاب للمقلّد، لكونه غير شاكّ فيها، لقيام الأمارة لديه، وهي فتوى الحي، بل لا يجري بالنسبة إليه ولو مع قطع النظر عن فتوى الحي، لأنّ المجتهد في الشبهات الحكميّة يكون مشخصاً لمجاري الأُصول، وأمّا الأحكام ـ أُصوليّةً أو فرعيّة ـ فلا اختصاص لها بالمجتهد، بل هي مشتركة بين العالم والجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميّت وقيام الدليل على

خلافه فلا محالة يرى عدم جريان الاستصحاب، لاختلال أركانه، وهو أمر مشترك بينه وبين جميع المكلّفين.

وبما ذكرناه تظهر مسألة أُخرى، وهي أنّه: لو قلّد مجتهداً في الفروع، فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب الرجوع فرجع إليه فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب البقاء يجب عليه الرجوع إلى فتوى المجتهد الأوّل، لقيام الأمارة الفعليّة على بطلان فتوى الثاني بالرجوع، فيرى أنّ رجوعه عن الميّت الأوّل كان باطلاً، فالميزان على الحجّة الفعليّة؛ وهي فتوى الحي.

والقول بجواز البقاء على رأي الثاني برأي الثالث غير صحيح؛ لأنّ الثالث يرى بطلان رأي الثاني في المسألة الأُصوليّة، وعدم صحّة رجوع المقلّد عن تقليد الأوّل، فقامت عند المقلّد فعلاً أمارة على بطلانه، فلا معنى لبقائه فيها.

وأمّا شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه ـ بعد نقل كلام شيخنا الأعظم قدس سره من كون المقام إشكالاً وجواباً نظير ما قيل في شمول أدلّة حجّية خبر الثقة لخبر السيّد بعدم حجّيته، وأجاب عنه بمثل ما أجاب في ذلك المقام، وبعد بيان الفرق بين المقامين بأنّه لم يلزم في المقام التخصيص المستهجن واللغز والمعمّا؛ لعدم عموم صادر عن المعصوم فيه ـ قال ما ملخّصه:

المحقّق في المقام فتوى: أنّه لا يمكن الأخذ بكليهما، لأنّ المجتهد بعدما نزّل نفسه منزلة المقلّد في كونه شاكّاً رأى هنا طائفتين من الأحكام ثابتتين للمقلّد، إحداهما: فتوى الميّت في الفروع، وثانيتهما: الفتوى في الأُصول الناظرة إلى الفتاوى في الفروع والمسقطة لها عن الحجّية، فيرى أركان الاستصحاب فيهما تامّة.

ثمّ قال: لا محيص من الأخذ بالفتوى الأُصوليّة، فإنّه لو أُريد في

الفرعيّة استصحاب الأحكام الواقعيّة فالشكّ في اللاحق موجود دون اليقين السابق؛ أمّا الوجداني فواضح، وأمّا التعبّدي فلارتفاعه بموت المفتي، فصار كالشكّ الساري، وإن أُريد استصحاب الحكم الظاهري الجائي من قبل دليل اتّباع الميّت، فإن أُريد استصحابه مقيّداً بفتوى الميّت فالاستصحاب في الأُصوليّة حاكم عليه، لأنّ الشكّ في الفروعيّة مسبّب عن الشكّ فيها، وإن أُريد استصحاب ذات الحكم الظاهري وجعل كونه مقول قول الميّت جهة تعليلية فاحتمال ثبوته إمّا بسبب سابق، فقد سدّ بابه الاستصحاب الحاكم، أو بسبب لاحق فهو مقطوع العدم، إذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميّت للحي.

نعم، يحتمل بقاء الحكم الواقعي، لكن لا يكفي ذلك في الاستصحاب، لأنّه مع الحكم الظاهري في رتبتين وموضوعين، فلا يكون أحدهما بقاءً للآخر، لكن يجري استصحاب الكلّي بناءً على جريانه في القسم الثالث.

وإن أُريد استصحاب حجّية فتاوى الفرعيّة فاستصحاب الحجّية في الأُصوليّة حاكم عليه، لأنّ شكّه مسبّب عنه، لأنّ عدم حجّية تلك الفتاوى أثر لحجّية هذه، وليس الأصل مثبتاً، لأنّ هذا من الآثار الثابتة لذات الحجّة الأعمّ من الظاهريّة والواقعيّة.

ثمّ رجع عمّا تقدّم واختار عدم جريان الاستصحاب في الأُصوليّة، فإنّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله، ومثله غير مشمول لأدلّة الاستصحاب، فإنّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذا الفتوى، سقوط فتاويه عن الحجّية، ومقتضى سقوطها الرجوع إلى الحي، وهو يفتي بوجوب البقاء، فالأخذ بالاستصحاب في الأُصوليّة ـ التي مفادها عدم الأخذ بفتاويه في الفرعيّات ـ لازمه الأخذ في الفرعيّات بها.

وهذا باطل، وإن كان اللزوم لأجل الرجوع إلى الحي لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك؛ إذ لا فرق في الفساد بين الاحتمالين.

هذا مضافاً إلى أنّ المسؤول عنه في الفرعيّات المسألة الأُصولية؛ أعني من المرجع فيها، فلاينافي مخالفة الحي للميّت في نفس الفروع مع إفتائه بالبقاء في المسألة الأُصوليّة. وأمّا الفتوى الأُصوليّة فنفسها مسؤول عنها ويكون الحي هو المرجع فيها، وفي هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد أن يرى الحي خطأ الميّت، فلا حالة سابقة حتّى تستصحب[1]، انتهى.

وفيه محالّ للنظر:

منها: أنّ الاستصحاب في الأحكام الواقعية في المقام لا يجري ولو فرض وجود اليقين السابق، لعدم الشكّ في البقاء، فإنّ الشكّ فيه إمّا ناشٍ من احتمال النسخ أو احتمال فقدان شرط أو وجدان مانع، والكلّ مفقود. بل الشكّ فيه ممحّض في حجّية الفتوى وجواز العمل بها، وإنّما يتصوّر الشكّ في البقاء إذا قلنا بالسببيّة والتصويب.

ومنها: أنّ حكومة الأصل في المسألة الأُصوليّة عليه في الفرعيّة ممنوعة؛ لأنّ المجتهد إذا قام مقام المقلّد ـ كما هو مفروض الكلام ـ يكون شكّه في جواز العمل على فتاوى الميّت في الأُصول والفروع، ناشئاً من الشكّ في اعتبار الحياة في المفتي، وجواز العمل في كلّ من الطائفتين مضادّ للآخر ومقتضى جواز كلٍّ، عدم جواز الآخر.

ولو قيل: إنّ مقتضى إرجاع الحي إيّاه إلى الميّت سببيّة شكّه في الأُصوليّة.

---

١ ـ كتاب البيع، المحقّق الأراكي ٢: ٤٨٨ ـ ٤٩٣.

قلنا: هذا خلاف المفروض، وإلّا فلا يبقى مجال للشكّ له في هذه المسألة، ففرض الشكّ فيما لم يقلد عن الحي فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ مطلق كون الشكّ مسبّباً عن الآخر، لا يوجب التحكيم، كما قرّرنا في محلّه[1] مستقصى، وملخّصه: أنّ وجه تقدّم الأصل السببي أنّ الأصل في السبب منقّح لموضوع دليل اجتهادي ينطبق عليه بعد التنقيح، والدليل الاجتهادي بلسانه حاكم على الأصل المسبّبي، فإذا شكّ في طهارة ثوب غسل بماء شكّ في كرّيته فاستصحاب الكرّية ينقّح موضوع الدليل الاجتهادي الدالّ على أنّ ما غسل بالكرّ يطهر، وهو حاكم على الأصل المسبّبي بلسانه.

وإن شئت قلت: إنّه لا مناقضة بين الأصل السببي والمسبّبي، لأنّ موضوعهما مختلفان، والمناقض للأصل المسبّبي إنّما هو الدليل الاجتهادي بعد تنقيح موضوعه حيث دلّ بضمّ الوجدان وتطبيقه على الخارج «أنّ هذا الثوب المغسول بهذا الماء طاهر» والاستصحاب في المسبّبي مفاده «أنّ هذا الثوب المشكوك في نجاسته وطهارته نجس» ومعلوم أنّ لسان الأوّل حاكم على الثاني.

وتوهّم: أنّ مقتضى الأصل السببي هو ترتيب جميع آثار الكرّية على الماء، ومنها ترتيب آثار طهارة الثوب.

مدفوع أوّلاً: بأنّ مفاد الاستصحاب ليس إلّا عدم نقض اليقين بالشكّ، فإذا شكّ في كرّية ماء كان كرّاً لا يكون مقتضى دليل الاستصحاب إلّا التعبّد بكون الماء كرّاً، وأمّا لزوم ترتيب الآثار فبدليل آخر وهو الدليل الاجتهادي.

---

١ ـ الاستصحاب، الإمام الخميني ﷺ: ٢٤٣ ـ ٢٤٦.

والشاهد عليه ـ مضافاً إلى ظهور أدلّته ـ أنّ لسان أدلّته في استصحاب الأحكام والموضوعات واحد، فكما أنّ استصحاب الأحكام ليس إلّا البناء على تحقّقها لا ترتيب الآثار، فكذلك استصحاب الموضوعات. نعم لابدّ في استصحابها من دليل اجتهادي ينقّح موضوعه بالاستصحاب.

وثانياً: بأنّ لازم ذلك عدم تقدّم السببي على المسبّبي، فإنّ قوله: «كلّما شككت في بقاء الكرّ فابنِ على طهارة الثوب المغسول به» لا يقدّم على قوله: «إذا شككت في طهارة الثوب الكذائي فابنِ على نجاسته» ولا يراد باستصحاب نجاسة الثوب سلب الكرّية. حتّى يقال: إنّ استصحاب النجاسة لا يسلبها إلّا بالأصل المثبت، بل يراد إبقاء النجاسة في الثوب فقط، ولا يضرّ في مقام الحكم الظاهري التفكيك بين الآثار، فيحكم ببقاء كرّية الماء وبقاء نجاسة الثوب المغسول به.

إذا عرفت ذلك اتّضح لك عدم تقدّم الأصل في المسألة الأُصوليّة على الفرعية، لعدم دليل اجتهادي موجب للتحكيم، ومجرّد كون مفاد المستصحب في الأُصوليّة «أنّه لا يجوز العمل بفتاواي عند الشكّ» لا يوجب التقدّم على ما كان مفاده «يجوز العمل بفتاواي الفرعية لدى الشكّ» فإنّ كلّاً منهما يدفع الآخر وينافيه.

وممّا ذكرناه يظهر النظر في ما أفاده من حكومة استصحاب حجّية الفتوى في المسألة الأُصوليّة على استصحاب حجّيتها في المسائل الفرعيّة، فإنّ البيان والإيراد فيهما واحد لدى التأمّل. هذا مضافاً إلى ما تقدّم[1] من عدم جريان

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤٧٨.

استصحاب الحجّية؛ لا العقلائيّة منها ولا الشرعيّة.

ومنها: أنّ ما أفاده من تقديم الأصل في الفتوى الأُصوليّة ولو أُريد استصحاب الحكم الظاهري بجهة تعليليّة، غير وجيه وإن قلنا بتقديم الأصل السببي في الفرض المتقدّم على الأصل المسبّبي؛ لأنّ نفي المعلول باستصحاب نفي العلّة مثبت وإن كانت العلّة شرعيّة، فإنّ ترتّب المسبّب على السبب عقلي ولو كان السبب شرعيّاً.

نعم لو ورد دليل على «أنّه إذا وجد ذا وجد ذاك» لا يكون الأصل مثبتاً، كقوله: «إذا غلى العصير أو نشّ حرم» وهو في المقام مفقود.

ومنها: أنّ بنائه على جريان استصحاب الكلّي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي غير وجيه:

أمّا أوّلاً: فلما مرّ من عدم الشكّ في بقاء الحكم الواقعي.

وثانياً: أنّه بعد فرض حكومة الأصل السببي على المسبّبي يسقط الحكم الظاهري، وبسقوطه لا دليل فعلاً على ثبوت الحكم الواقعي، لسراية الشكّ إلى السابق كما مرّ منه قدس سره فلا يقين فعلاً على الجامع بينهما، فاستصحاب الكلّي إنّما يجري إذا علم بالجامع فعلاً وشكّ في بقائه، وهو غير نظير المقام الذي بانعدام أحد الفردين ينعدم الآخر من الأوّل، إذ ينعدم الدليل على ثبوته من الأوّل، هذا مع الغضّ عن الإشكال في استصحاب الجامع في الأحكام كما مرّ منّا كراراً.

ومنها: أنّ إنكاره جريان الاستصحاب في المسألة الأُصوليّة، معلّلاً بأنّه يلزم من جريانه الأخذ بخلاف مفاده، ومثله غير مشمول لأدلّته، غير وجيه؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو سقوط حجّية الفتاوى الفرعيّة، وهو غير

اعتبار فتاواه ولا لازمه ذلك ولا الأخذ بفتوى الحي، لإمكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجّية.

وبالجملة: سقوط الفتاوى عن الحجّية أمر جاء من قبل الاستصحاب، والرجوع إلى الحي أمر آخر غير مربوط به وإن كان لازم الرجوع إليه البقاء على قول الميّت. والعجب أنّه قدّس سرّه تنبّه على هذا الإشكال ولم يأت بجواب مقنع.

ولو ادّعى انصراف أدلّة الاستصحاب من مثل المقام لكان انصرافها عن الأصل السببي وعن الأصلين المتعارضين أولى، لأنّ إجراء الاستصحاب للسقوط أسوء حالاً من إجرائه في مورد كان المكلّف ملزماً بالأخذ بدليل آخر مقابل له في المفاد. والحلّ في الكلّ أنّه لا فرق بين ورود دليل لخصوص مورد من تلك الموارد وبين ما شملها بإطلاقه، والإشكال متّجه فيها على الأوّل لا الثاني.

ومنها: أنّ ما ذكره أخيراً في وجه عدم جريان الاستصحاب في المسألة الأُصوليّة من أنّ المفتي الحي كان يرى خطأ الميّت، إنّما يصحّ لو كان المفتي أراد إجراء الاستصحاب لنفسه، وقد فرض في صدر المبحث أنّه نزّل نفسه منزلة العامّي في الشكّ في الواقعة، والتحقيق هو ما عرفت من عدم جريان الأصل ـ لا بالنسبة إلى المفتي ولا بالنسبة إلى العامّي ـ في المسألة الأُصوليّة.

فهرس المحتويات

تنبيهات البراءة

القول: في أصل التخيير

القول: في أصل الاشتغال

يقع الكلام في مقامين:

لابدّ من التنبيه على اُمور:

خاتمة: في شرائط الأُصول

التعادل والترجيح

الاجتهاد والتقليد